مئويّات. من الأُحاديّة المنغلقة إلى الثقافة المنفتحة

لا شكّ في أنّ قضيّة الثقافة بصفة كونها مقولةً فكريّة، لا تزال تشغل الكثير من المفكّرين والمهتمّين بقضايا الإنسان الأساسيّة، خصوصًا إثر سقوط جدار برلين في العام ١٩٨٩، وصعود الإيديولوجيّات القوميّة وأشكال التطرّف الدينيّ. وآخر النظريّات في موضوع الثقافة، وهي من صياغة صموئيل هوتِنغتُن، الباحث في جامعة هارفرد الأميركيّة، تقول بأنّ الانقسامات الكبيرة في عالم اليوم لم تعد اقتصاديّة أو سياسيّة، بل هي ثقافيّة، وبأنّ العالم يعيش على توازن ستّ قوى حضاريّة عظيمة أو سبع تتقاسم البشريّة، وهذه القوى هي: الإسلام، والصين، والهند، واليابان، والعالم الأرثوذكسيّ، وأفريقيا، والغرب. فالهويّة الثقافيّة الأُحاديّة المؤسَّسة على التراث الحضاريّ واللغة والدين هي المرجع، وهي التي تحدّد الصديق من العدوّ. والسؤال الذي يُطرح اليوم هو التالي: «مَن أنتَ؟» أو بالأحرى: «مَن أنتَ بالنسبة إلى الآخرين؟»

ليس من مهمّتنا أن نقوم، في هذه الافتتاحيّة، بنقد نظريّة هوتِنغتُن، بوجه شامل، أو حتّى بوجه جزئيّ. ما نقوله إنّ هذه النظرة إلى الثقافة هي مشروع يشوّهها، ودعوة إلى انغلاقيّة على الذات، واستبعاد الغيريّة التي هي مصدر ثقة، وتحويل الآخر إلى مجرّد جدار، بدل أن يكون مصدر ثراء متبادل على جميع المستويات. لا ننسَ في هذا المجال ما أدّت إليه النظرة الفوقيّة المتعالية الأُحاديّة التي اتّسمت بها الثقافة الألمانيّة الجرمانيّة: لقد كانت إغراقًا في العصبيّة ونزولًا إلى الدَّرْك الأسفل وانفلات الغرائز.

وما يثبّتنا في رؤيتنا هذه، «المئويّات» التي تذكرها المشرق في عددها هذا، وأولى تلك «المئويّات» المئة سنة الأولى من عمر مجلّتنا،

وقد أُسست في العام ١٨٩٨، بإدراك عميق من الأب لويس شيخو اليسوعيّ، وخاطرة فريدة صدرت عن فكره النيّر.

فالمشرق، في نظر شيخو، كانت ولا تزال مشروعًا ثقافيًا في خدمة النهضة الفكريّة العربيّة، وهذا ما يشدّد عليه البروفسور أهيف سنّو، مدير معهد الآداب الشرقيّة بجامعة القدّيس يوسف، في المقال الذي كتبه بعنوان «المشرق والآداب العربيّة منذ جاهليتها حتّى الحرب العالميّة الأولى».

والمئويّة الثانية التي تصبّ في قناة الحوار الثقافيّ بين الشعوب هي المئويّة الثامنة لوفاة أبي الوليد محمّد بن رشد، الذي عمل على التوفيق بين الشريعة والفلسفة، ودافع عن الفلسفة في تهافت التهافت، وشرح أرسطو شرحًا وافيًا، ممّا دفع الغربيّين إلى نقل أعماله إلى اللاتينيّة. وهذه الذكرى أثبت قيمتها البروفسور جاك لانغاد في مقال كتبه حول «الإيمان والعقل» عند ابن رشد، عبر وجهات نظر تاريخيّة وفلسفيّة.

والذكرى الثالثة هي ذكرى المئويّة الأولى للكنيسة القبطيّة الكاثوليكيّة في مصر، وقد كتب في هذا الأمر الأب موريس مارتان عن «هويّة هذه الكنيسة ورسالتها»، والأب جاك ماسّون حول «الأصوام في التقليد القبطيّ وجذورها التاريخيّة». والكنيسة القبطيّة الكاثوليكيّة قامت، منذ نشأتها الرسميّة قبل مائة عام، بجليل الأعمال في خدمة الإيمان والعلم والعدالة الاجتماعيّة والفكر والانفتاح الثقافيّ في الديار المصريّة.

الكلمات في هذه المئويّات، والمقالات الأدبيّة والفكريّة والتاريخيّة والأخلاقيّة التي ترافقها في هذا العدد من المشرق، هي خير دليل على أنّ الثقافة ليست دعوة إلى الأحاديّة واختزال الآخر، بقدر ما هي شهادة على أنّ الواقع البشريّ هو واحد ومتعدّد في آن معًا، وأنّ الدعوة إلى التكتّلات المنغلقة، بحسب نظريّة الأميركيّ هونتنغتُن، هي دعوة إلى التحجّر. وحدَها القيَم المشتركة بين البشر التي تكوّن التراث الحضاريّ الروحيّ، هي الطريق إلى الحوار والتفاعل والتآخي ضمن ممارسة العقل والحرّيّة المسؤولة ممارسةً صريحة. وحدَها الثقافة التي تتبع خُطى «مصير» ابن رشد هي الثقافة الواعدة.

مجلّة «المشرق» والآداب العربيّة
منذ جاهليّتها حتّى الحرب العالميّة الأولى

الدكتور أميف سنّو*

عندما حاز الآباء اليسوعيّون من الدولة العثمانيّة في أواسط سنة ١٨٩٧، رخصةً بنشر مجلّة المشرق[1]، قُيِّض للآداب العربيّة أن تَنْحو مَنحى سَتَجني منه خيرًا عميمًا.

ونصّت الرخصة على نشر مجلّة «علميّة أدبيّة فنّيّة»[2]، وقد وُسِمَت بالمشرق «لاشتمال هذا الاسم على ما نوينا [الضمير عائد إلى الآباء

(*) مدير معهد الآداب الشرقيّة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

(١) أصدر الآباء اليسوعيّون قبل ذلك، جريدةً أدبيّة، سياسيّة، أخباريّة، سنة ١٨٧٠، هي البشير؛ واستمرّت في الصدور حتّى سنة ١٩٤٥ (يُستثنى من ذلك سنوات الحرب العالميّة الأولى)؛ راجع: يوسف أسعد داغر، قاموس الصحافة اللبنانيّة (١٨٥٨-١٩٧٤)، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانيّة، ١٩٧٨، رقم ٣١٠.

(٢) المقصود بالفنون جملة علومٍ وتقنيّات كالجيولوجيا، والفلك، والرياضيّات، والطبيعيّات، والطبّ؛ أنظر: لويس شيخو، «عَمل المشرق في ربع قَرن»، ٢٥ (١٩٢٧)، ٩٢٦، ٩٣٩-٩٤١.

ملاحظة: لمّا كانت المشرق أساس دراستنا، لم نذكر عنوان المجلّة في إحالاتنا، بل اقتصرنا على المجلّد، فالسنة بين هلالين، فالصفحات؛ وعندما توالى نشر المقال في ما يزيد على أربعة مواضع، أرجعنا القارئ إلى فهرست المجلّد، تلافيًا لإثقال الحواشي بأرقام الصفحات. وقد اعتمدنا التاريخَين الهجريّ فالميلاديّ بصورة عامّة، حتّى الحرب العالميّة الأولى، واقتصرنا في ما بعدها على التاريخ الميلاديّ. ولمّا كنّا نسعى إلى دراسة الموضوعات الأدبيّة، فقد بدأنا بعنوان المقال، ثمّ ذكرنا صاحبه.

اليسوعيّين] نَشره إمّا عن المشرق، وإمّا لإفادة المشرق»[٣].

وتولّى زمامَ المجلّة منذ صدورها سنة ١٨٩٨ حتّى احتجابها المؤقّت سنة ١٩٧٠[٤]، جمهرةٌ من الآباء اليسوعيّين، في مقدّمتهم الأب لويس

---

(٣) م.ن. ٩٢٦.

(٤) أشرف الأب لويس شيخو على المشرق منذ صدور عددها الأوّل في كانون الثاني ١٨٩٨، حتّى وفاته في ٢٧ كانون الأوّل ١٩٢٧ (= ١٣٤٦هـ.)، بعد إنجازه فهارس المجلّد الخامس والعشرين بمناسبة عيد المشرق الفضّيّ. وصدرت المجلّة في أوّل الأمر، في أربعة وعشرين عددًا (مرّتين في الشهر، في وسطه وفي آخره)، ثمّ أخذت تصدر منذ ١٩٠٨، مرّة في الشهر، إفساحًا في المجال لإعداد المادّة، والدراسات الطويلة. وقد أوقف العثمانيّون المجلّة ثلاث مرّات، وفي خريف ١٩١٤ توقّفت عن الصدور بعدما أقفلوا المطبعة الكاثوليكيّة. ولكنّها عادت إلى قرّائها في مطلع ١٩٢٠.

وبعد وفاة الأب لويس شيخو، تولّى إدارة المشرق الأب هنري لامنس (Henri LAMMENS)، يُعاونه أمين تحريرها فؤاد أفرام البستاني، وذلك حتّى آخر ١٩٣٣. وفي سنة ١٩٤٣، تولّى إدارتَها الأب رينيه موتِرد (René MOUTERDE)، وظلّ فؤاد أفرام البستاني أمينًا للتحرير؛ ولكنّ الإشراف الأعلى ظلّ من صلاحيّة الأب هنري لامنس، حتّى وفاته في ٢٣ نيسان ١٩٣٧. وصارت المشرق في ذلك العهد تصدر أربع مرّات في السنة (أنظر المجلّد ٣٢، السنة ١٩٣٤؛ وفيما يختصّ بالأب هنري لامنس، راجع: المشرق، ٣٥ (١٩٣٧)، ١٦١-١٧٦).

وبين سنة ١٩٣٩ وسنة ١٩٤٢ تولّى إدارة المجلّة الأب روبير شدياق بمعاونة أمين التحرير نفسه. وفي سنة ١٩٤٢، عاد الأب رينيه موترد إلى إدارتها. فأصدر مع أمين التحرير فؤاد أفرام البستاني العدد «الأخير» الذي ودّعا به القرّاء، ووعداهم بتزويدهم بالقسم الأخير من فهارس المشرق.

ثمّ عادت المشرق فصدرت بحُلّة قشيبة منذ سنة ١٩٤٤ إلى سنة ١٩٤٦؛ وتضمّن المجلّد ٤٠ نشاط ١٩٤٢-١٩٤٣ و١٩٤٤-١٩٤٦. وفي سنة ١٩٤٧، أخذت تصدر ابتداءً من المجلّد ٤١، أربع مرّات في السنة، حسب خطّتها السابقة.

واقتصر نشاط المشرق قُبيل الخمسينيّات على العِلم الصرف. فلمّا أشرف إغناطيوس عبده خليفة على إدارتها سنة ١٩٥١ (ولما يُقارب عشرين عامًا)، أراد أن يتجاوز الاهتمام العلميّ الصرف من غير التخلّي عنه، فاتّجهت المجلّة اتّجاهًا جديدًا يُوسّع نطاق المعرفة لتُصبح أكثر شمولًا، ويجمع بين الماضي والحاضر للإسهام في حلّ مشاكل العصر والأمّة، ويأخذ بعَين الاعتبار ما يستجدّ في الفكر العالميّ (فيما يختصّ بالأب إغناطيوس عبده خليفة، راجع: المشرق، ٦٤ (١٩٧٠)، ٢٥٧-٢٦٢.

وبعدما احتجبت المشرق سنة ١٩٧٠، عادت إلى الصدور منذ ١٩٩٢، مرّتين في السنة، بعناية مديرها المسؤول الأب كميل حشيمه، ورئيس تحريرها الأب سليم دكّاش.

شيخو(٥) الذي طبعها خلال رُبع قرن بطابعه، واستمرّ أثره ماثلًا فيها بعد مماته.

= خصّت المشرق نفسها بعدّة مقالات تُلقي أضواء كاشفة على مسيرتها. أنظر: «عمل المشرق في رُبع قرن»، للأب لويس شيخو، ٢٥ (١٩٢٧)، ٩٢٥-٩٤١؛ وانظر أيضًا: ٢٨ (١٩٢٨)، ٣٠٥-٣٠٦؛ ٤٠ (١٩٤٢-١٩٤٣)، الافتتاحيّة؛ ٤٠ (١٩٤٤-١٩٤٦)، الافتتاحيّة أيضًا؛ ٤١ (١٩٤٧)، ملاحظة في بداية المجلّد؛ «تمهيد» للأب إغناطيوس عبده خليفة، ٤٥ (١٩٥١)، ١-٣. قابل: يوسف أسعد داغر، قاموس الصحافة اللبنانيّة، رقم ١٦٢٤.

وفيما يختصّ بفهارس المشرق، راجع: المجلّد الأخير، بلا رقم (١٩٥٢، للقسم الأوّل، ١٨٩٨-١٩٥٠؛ و١٩٧١، للقسم الثاني: ١٩٥١-١٩٧٠).

(٥) وُلِدَ الأب لويس شيخو - مؤسّس المشرق وصاحب امتيازها - في ماردين، في ٥ شباط ١٨٥٩ (=١٢٧٥هـ). وجاء إلى المدرسة الإكليريكيّة في غزير، في الثامنة من عمره، وتابع تحصيله في فرنسا وبيروت، وتنقّل بين الشرق والغرب. فحصّل علمًا جمًّا في الدين، والآداب اليونانيّة واللاتينيّة والفرنسيّة، واللغة العربيّة وآدابها... ودرّس في الكلّيّة الشرقيّة التي أنشأها الآباء اليسوعيّون سنة ١٩٠٢، وأسّس المكتبة الشرقيّة، وسعى سعيًا دؤوبًا إلى جمع المخطوطات، ووضع عددًا كبيرًا من الدراسات العامّة والخاصّة، ونشر الكثير من المؤلّفات والمخطوطات، فأسهم إسهامًا عميقًا في إحياء اللغة العربيّة وآدابها. وقد أشرف على المشرق حتّى وفاته، في ٢٧ كانون الأوّل ١٩٢٧ (=١٣٤٦هـ).

ظلّت المشرق وفيّة لمؤسّسها الأب لويس شيخو، فتناولته باستمرار في عدد كبير من مقالاتها: ٢٦ (١٩٢٨)، ١-٤؛ (١٩٢٨)، ٨١-٨٣ (تأبين بشير قطار)؛ «تأثير الأب شيخو في تاريخ الآداب العربيّة»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٦ (١٩٢٨)، ٨٤-٩١؛ «الأب شيخو والتاريخ»، للأب هنري لامنس، ٢٦ (١٩٢٨)، ٢٠٤-٢١٢؛ ٢٧ (١٩٢٩)، ١-٦؛ ٢٧ (١٩٢٩)، ١٠١-١٠٣ (قصيدة عبدالله رزق الله خير في رثاء الأب لويس شيخو)؛ «الأب لويس شيخو»، للأب إغناطيوس عبده خليفة، ٤٦ (١٩٥٢)، ٦٤١-٦٤٨؛ «النقيب الأثر الأب لويس شيخو اليسوعيّ، مُنشئ مجلّة «المشرق»، ومؤسّس المكتبة الشرقيّة (١٨٥٩-١٩٢٧)»، للأب بطرس ساره، ٥١ (١٩٥٧)، ٦٤١-٦٥٦؛ «الأب لويس شيخو وشعراء النصرانيّة في الجاهليّة»، للأب كميل حشيمه، ٦٤ (١٩٧٠)، ٢٩٧-٣٢٢؛ «من رسائل الأدباء والمستشرقين إلى الأب لويس شيخو»، نشرها وعلّق عليها الأب كميل حشيمه، ٦٤ (١٩٧٠)، ٤٢١-٤٦٤؛ «رسائل لويس ماسينيون إلى الأب لويس شيخو»، نشرها وعلّق عليها الأب كميل حشيمه، ٦٤ (١٩٧٠)، ٧٣٠-٧٥٤. أنظر أيضًا الدراستين الجامعيّتين: Camille HECHAIMÉ, *Louis Cheikho et son livre «Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam»*, Beyrouth, Dar-el-Machreq, 1967 (Coll. «Recherches»); *id, Bibliographie analytique du Père Louis Cheikho*, Beyrouth, Dar-el-Machreq, 1978 (Coll. «Recherches»).

أمّا الموضوعات التي نشرَتْها المشرق فغايةٌ في التنوّع، وقد أوضح الأب لويس شيخو ذلك، بقوله: «إنّ اسم «المشرق» وغايته المثلثة المدوّنة على غلافه: «مجلّة علميّة أدبيّة فنيّة»، لَيمّا يتناول سائر المعارف البشريّة، وذلك ما نوبناه لإفادة قرّائنا، فلم نستثنِ غيرَ السياسة وملحقاتها التي لا توافق عيشتنا الرهبانيّة»[٦]. فأدلت بدلوها في الدين، والجدل، والفلسفة، والتاريخ، والآثار، والجغرافيا، والسياحة، والاجتماع، والرياضيّات، والفلك، والجيولوجيا، والطبيعيّات، والطبّ... ولكنّنا لا نحتاج إلى طول تأمّلٍ لمجلّداتها حتّى تتأكّد لنا عنايتها الخاصّة باللغة العربيّة وآدابها.

وترمي هذه الصفحات إلى النظر في إسهام المشرق في دراسة الآداب العربيّة[٧]، منذ الجاهليّة حتّى الحرب العالميّة الأولى، لتحديد مواطنه ومَداه. ونحن نتوخّى من ذلك فائدتين: أمّا أُولاهما فمباشِرةٌ، وتتوجّه إلى مَن يريد الاطّلاع على نشاط المشرق في أحد أهمّ حقوليها، أي الآداب العربيّة؛ وأمّا ثانيتهما فغير مُباشرة ولكنّها لا تقلّ عن الأولى خطَرًا، وهي تجعل نُصب عينيها الباحث في الآداب العَربيّة لتُمِدَّه بمراجع جمّة، يستند إليها في مجال اختصاصه.

ولا يُمكننا السيرُ قُدُمًا إلى غايتنا، إلاّ إذا رسمنا حدود موضوعنا رسمًا دقيقًا، لا يترك مجالًا للتداخُل أو الالتباس. فإنّ دراستنا ستأخذ بالاعتبار ما نشرته المشرق من أبحاث، منذ صدور عددها الأوّل سنة ١٨٩٨ حتّى احتجابها المؤقّت سنة ١٩٧٠. ولكنّ المادّة المحلّلة هي التي تتناول موضوعات ترقى إلى ما قبل الحرب الأُولى (أو إلى ما بعدها بقليل مُراعاةً لوفَيات بعض المؤلّفين)، لأنّ هذه الحرب قد أدخلت على العالَمين العربيّ والإسلاميّ تغييرات سياسيّة، واقتصاديّة، واجتماعيّة، وفكريّة، أضْفت على الآداب سماتٍ خاصّة. وهكذا، لن يعثر محبّو

---

(٦) ٢٥ (١٩٢٧)، ٩٣٠.

(٧) سبق أن عالجَتْ الدكتورة هبة شبارو-ستو قسمًا مهمًّا من مباحث المشرق اللغويّة، في مقالتها: «الدراسات اللغويّة العربيّة في مجلّة المشرق (١٨٩٨-١٩٢٧)»، ٧٢ (١٩٩٨)، ٧٣-٨٣.

جبران خليل جبران (١٩٣١)، أو أمين الريحاني (١٩٤٠) على ذِكْرٍ لهما بين موضوعات الدراسات، وتلك حال أدباء آخرين كيوسف غصوب، وسعيد عقل... ولا يعني إسقاطنا هؤلاء وأمثالهم استخفافًا بجهودهم، بل هو يأتي تأكيدًا لاقتناعنا بالحاجة إلى دراسة مستقلّة تتناول ما خصّتهم به المشرق من أبحاث.

والمقصود بالآداب العربيّة تلك الآداب بمعناها الواسع، الذي يُفسح في المجال لبعض الدراسات التاريخيّة، أو الاجتماعيّة، أو الدينيّة... التي من شأنها أن تُنير البحث الأدبيّ من خارجه. وقد استُعملت كلمة العربيّة بمعناها اللغويّ الصرف: فهي تشتمل على الناطقين بالعربيّة، أو الكاتبين بها، بصرف النظر عن انتمائهم العرقيّ.

بَقي أن نُشير إلى أنّا أسقطنا من تحليلنا، بعض أبواب المجلّة من «شذرات»، و«أسئلة وأجوبة»، و«مؤتمرات المستشرقين»، لاقتضاب معطياتها، إلاّ ما كان منها على صلةٍ وثيقة بالدراسات المعالَجة.

فانطلاقًا من المعطيات السابقة، قام منهجنا على الخُطوات الآتية:

- لقد تناولنا ما خصّصته المشرق للآداب العربيّة - حسب الحدود المرسومة - مع ما يكتنفها من خارجها، كبعض الظواهر التاريخيّة، أو الاجتماعيّة، أو الدينيّة، أو اللغويّة اللصيقة بهذه الآداب.

- وحاولنا أن نستخرج الموضوعات المعالَجة، وأن نصنّفها تصنيفًا دقيقًا، لم يخلُ من صعوبة، وأوردنا في الحواشيّ المراجع المتعلّقة بكلّ موضوع، لإفادة مَن يُريد مزيدًا من الإيضاح، أو مَن يرغب في تكوين مرجعيّة تتناول موضوعًا معيّنًا.

- واعتمدنا في سبيل ذلك التقسيمات الأدبيّة الكلاسيكيّة (مع عدم اقتناعنا بها، ودعوتنا إلى استبدالها، لما يعتورها من نقص واضطراب)؛ وإنّما اعتمدناها تسهيلًا على المُراجع، لاعتماد المشرق لها بطريقة مباشِرة أو غير مباشرة، ولِيُسر الأخذ بها.

فبدأنا بمباحث المشرق التي تناولت الآداب العربيّة عُمومًا، ثمّ تدرّجنا من الجاهليّة، إلى صدر الإسلام والعهد الأمويّ، فإلى العهد العبّاسيّ، فإلى الآداب العربيّة في الأندلس، فإلى الآداب العربيّة منذ سقوط بغداد حتّى نهاية القرن الحادي عشر الهجريّ/ السابع عشر الميلاديّ، فإلى الآداب العربيّة منذ مطلع القرن الثاني عشر الهجريّ/ الثامن عشر الميلاديّ حتّى الحرب العالميّة الأُولى. وخصّصنا أخيرًا، كُتّاب المشرق بوقفة قصيرة للإلمام بشيء من توجّهاتهم.

١ - الآداب العربيّة عمومًا

تناولت المشرق الآداب العربيّة بعامّة، ولم تُهمل علاقتها بالآداب الأُخرى. ويتّضح ذلك من خلال نقاطٍ متنوّعة ومتكاملة.

١/١ - فلم تغب وسائل دراسة الأدب، وفي طليعتها المناهج المعتمدة فيها، من مقارنةٍ بين الآداب[٨]، ونقد أدبيّ[٩]، ودور للذوق في ذلك[١٠].

٢/١ - وتنتهي تواريخ الآداب إلى تلك الوسائل؛ فقد أُخضع ما صَدر منها للنقد والدراسة، كتاريخ آداب اللغة العربيّة لجرجي زيدان[١١]، وتاريخ الآداب المسيحيّة العربيّة لجورج غراف[١٢].

٣/١ - ومن الطبيعيّ أن تندرج في هذا الاتّجاه دراسة خزائن الكتب

---

(٨) «مُقابلة الآداب»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٧ (١٩٢٩)، ٣١-٣٥، ١٠٩-١١٤، ٢٠٠-٢٠٣، ٥٩٣-٦٠٣.

(٩) «النقد الأدبيّ: فائدته، طريقته العلميّة»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٨ (١٩٣٠)، ٣٥١-٣٥٨.

(١٠) «الذوقان الشخصيّ والمُكْتَسَب وتأثيرهما في الأدب وتاريخه»، لمحمّد أحمد الغمراوي، ٢٧ (١٩٢٩)، ٤٤٣-٤٤٦.

(١١) «تاريخ آداب اللغة العربيّة» [تأليف جرجي زيدان]، للأب لويس شيخو، ١٤ (١٩١١)، ٥٨٢-٥٩٥؛ ١٥ (١٩١٢)، ٥٩٧-٦١٠.

(١٢) «تاريخ الآداب المسيحيّة العربيّة لجورج غراف»، للأب فردينان توتل، ٤٦ (١٩٥٢)، ١٢٠-١٢٨.

العربيّة[١٣]، والمخطوطات العربيّة في الشرق والغرب على السواء[١٤].

١/٤ – فضلًا عن الوسائل هذه، عولج الشعر عمومًا، تأمُّلًا[١٥] وتحديدًا[١٦]، ودُرِسَ إيقاعُ الشعر العربيّ[١٧] وعَروضه[١٨]، وما يتّصل بذلك من بلاغة الخطاب[١٩].

١/٥ – ومُراعاةً لروح العصر، تصدّت المشرق لتأريخ الأدب العربيّ بشكل عامّ، في مراحله المختلفة، فعُني الأب لويس شيخو بشعراء النصرانيّة قبل الإسلام وبعده عناية بالغة[٢٠]، وبالحركة الأدبيّة في حلب

---

(١٣) «خزائن الكتب العربيّة وخرابها»، للأب هنري لامنس، ٢٧ (١٩٢٩)، ٧٣٩-٧٤٣.

(١٤) «قائمة المخطوطات الشرقيّة في ليبسك [وضعها فولرز VOLLERS]»، للأب لويس شيخو، ١٠ (١٩٠٧)، ١٣٨-١٤١.

– «المخطوطات العربيّة لكَتَبة النصرانيّة»، للأب لويس شيخو، ٢٠ (١٩٢٢)، الفهرست؛ ٢١ (١٩٢٣)، الفهرست؛ ٢٢ (١٩٢٤)، الفهرست.

– «المخطوطات العربيّة لكَتَبة النصرانيّة في المكاتب البطرسبرجيّة»، لإغناطيوس كراتشقوفسكي، ٢٣ (١٩٢٥)، ٦٧٣-٦٨٥ [استدراك على ما نشره الأب لويس شيخو في الموضوع].

(١٥) «نَظَر في الشعر: رسالة إلى أحد التلامذة»، للأب خليل إدّه، ٧ (١٩٠٤)، ٨٢٠-٨٢٦.

(١٦) «حول تحديد الشعر»، للقسّ إسطفان فرحات، ٣١ (١٩٣٣)، ٩٣١-٩٣٦.

(١٧) «الإيقاع في الشعر العربيّ»، للأب خليل إدّه، ٣ (١٩٠٠)، ٩٣٦-٩٤٣، ١٠٢٦-١٠٣٠، ١٠٨٣-١٠٩٠.

(١٨) «العَروض: بحث وتنقيب»، للأب فرنسوا تَنْدَلا، ٤٦ (١٩٥٢)، ٣٦٩-٣٧٦.

– «أبيات مجهولة البحر»، للأب خليل إدّه، ٦ (١٩٠٣)، ١٤١-١٤٤.

(١٩) «أُصول البلاغة عند العَرب»، للأب خليل إدّه، ١١ (١٩٠٨)، ٧٠٦-٧١٤، ٨٤٩-٨٥٣.

(٢٠) «شُعَراء النصرانيّة بعد الإسلام»، للأب لويس شيخو ٢١ (١٩٢٣)، الفهرست؛ ٢٢ (١٩٢٤)، الفهرست؛ وانظر أيضًا: ٢٢ (١٩٢٤)، ٢٣٧-٢٣٨ [حول نصرانيّة هُدبة بن خَشْرَم]؛ ٢٣ (١٩٢٥)، الفهرست؛ وانظر أيضًا: ٢٢ (١٩٢٤)، ٥٥٨ [حول نصرانيّة العجّاج]؛ ٢٤ (١٩٢٦)، الفهرست؛ وانظر أيضًا: ٢٤ (١٩٢٦)، ٥١٨ [استدراك حول اسم المستفيء بالله أو المستنصر بالله]؛ ٢٤ (١٩٢٦)، ٨٠ [حول لفظ الشُّبر في شعر العجّاج وتفسير هذه الكلمة في المشرق]؛ ٢٣ (١٩٢٥)، ٥٥٨؛ ٢٤ (١٩٢٦)، ٨٧٩ [حول إسلام ابن زطينا]؛ ٢٥ (١٩٢٧)، الفهرست؛ وانظر أيضًا: ٢٥ (١٩٢٧)، ١٥٩ [حول تنصّر سليمان الغزّي].

منذ القديم إلى أواخر القرن التاسع عشر[٢١].

٦/١ - ولكنّ الكثير من الكتّاب آثروا معالجة جوانب معيّنة من الآداب العربيّة، فشدّد بعضهم على ما له علاقة بالنصارى في هذه الآداب[٢٢]، بينما اختار بعضهم الآخر موضوعات تمتاز بطرافتها، فدرس ظاهرة المرأة الغلاميّة مستندًا إلى الشعر بخاصّة[٢٣]، أو توقّف عند ما قاله شعراء العربيّة في أبنائهم[٢٤].

٧/١ - وتناولت المشرق أيضًا بعض المؤسّسات أو المنشآت التي كان لها دورٌ مُهِمّ في الآداب العربيّة، كالأزهر[٢٥]، والمدرسة المستنصريّة[٢٦]، والديارات النصرانيّة[٢٧].

٨/١ - ولَمْ تنسَ أن تُتحف قارئها بمجموعة من النوادر، والفكاهات، والمختارات الأدبيّة المتفرّقة[٢٨]، للترويح عنه من عناء الجِدّ.

---

(٢١) «الآداب العربيّة في الشهباء»، ٩ (١٩٠٦)، ٦٢٩-٦٣٨، ٦٩١-٧٠٠ [خطبة تُؤرّخ للحركة الأدبيّة في حلَب، منذ القديم إلى أواخر القرن التاسع عشر].

(٢٢) «العذراء مَريم في الشعر العربيّ»، للأب لويس شيخو، ٧ (١٩٠٤)، ٤١٩-٤٣٣.
- «سِرّ القربان في الآثار العربيّة»، للأب لويس شيخو، ٢٥ (١٩٢٧)، ٤٠٨-٤١٤.
- «سِمات النصارى واليهود في الإسلام»، لحبيب زيّات، ٤٣ (١٩٤٩)، ١٦١-٢٥٢.
- «نُبذة في نصارى بني تغلب بعد الإسلام»، [في «الشذرات»]، ٢١ (١٩٢٣)، ١٥٩.

«L'originalité de l'apport chrétien dans les lettres arabes», par le Père Michel HAYEK المشرق، ٥٨ (١٩٦٤)، ١٠٣-١٠٨ [جُلّه مخصّص للنهضة، ولكنّه تضمّن نظرات مفيدة في ما تقدّمها].

(٢٣) «المرأة الغلاميّة في الإسلام»، لحبيب زيّات، ٥٠ (١٩٥٦)، ١٥٣-١٩٢.

(٢٤) «شعراء العربيّة وأولادهم»، لرياض معلوف، ٥٦ (١٩٦٢)، ١٠٢-١٠٧.

(٢٥) «الجامع الأزهر: نُبذة في تاريخه وتعليمه»، للأب أنكيس مالون اليسوعيّ، ٤ (١٩٠١)، ٤٦-٦٠.

(٢٦) «المدرسة المستنصريّة» [من كتاب مساجد بغداد ومدارسها، وكان تحت الطبع، وهو لمحمود شكري الآلوسي، وقد استلّها من الكتاب المذكور الأب أنستاس ماري الكرملي]، ٥ (١٩٠٢)، ٩٦١-٩٦٦.

(٢٧) «الديارات النصرانيّة في الإسلام»، لحبيب زيّات، ٣٦ (١٩٣٨)، ٢٨٩-٤١٨.

(٢٨) «أسباب الطرَب في نوادر العَرب»، للأب لويس شيخو، ٨ (١٩٠٥)، ٢٧٦-٢٧٩، ٤٦٧-٤٧٠ [جمعَها من آثار كَتَبة العرَب].

تُضاف إلى هذه النظرة العامّة إلى الآداب العربيّة، نظراتٌ خاصّة تتفحّص كلّ مرحلة من مراحلها، وتُسهم في سبر أغوارها.

٢ – الآداب العربيّة في الجاهليّة

يُمكننا أن نُصنّف في قسمين، المقالات التي خصّت بها المشرق آداب الجاهليّة: قسم يُلقي الضوء على الأجواء التي أحاطت بالآداب وطَبَعتها بطابعها، وقسم ينظر مباشرةً في هذه الآداب، ليدرس تطوّرها وخصائصها.

٢/١ – أمّا القسم الأوّل فمتعدّد المظاهر.

٢/١/١ – وتأتي ديانات العرب في مرتبة متقدّمة: فمن ذلك، الحالة الدينيّة[٢٩] عمومًا من جهة، والوثنيّة[٣٠] والنصرانيّة[٣١] من جهة أخرى؛ وقد استرعت الانتباه شخصيّة قُسّ بن ساعدة[٣٢].

– «ثمرات الأوراق: فكاهات العرب» للأب لويس شيخو، ٢٢ (١٩٢٤)، ٧٧٧–٧٨٠ [اختارها من مخطوطات المكتبة الشرقيّة للترويح عن نفوس القرّاء].
– «متفرّقات»، للأب إغناطيوس عبده خليفة، ٥٨ (١٩٦٤)، الفهرست [جملة نصوص مأخوذة من مخطوطات المكتبة الشرقيّة].

(٢٩) «الحالة الدينيّة في بلاد العَرب قبل الإسلام»، للأب هنري لامنس ٢٩ (١٩٣١)، ٨١٥–٨٢١.

(٣٠) «الإله العربيّ مَناف»، للأب لويس شيخو، ٢٤ (١٩٢٦)، ١٩٧–٢٠٠.
– «الحجارة المؤلّهة وعبادتها عند العَرب الجاهليّين»، للأب هنري لامنس، ٣٦ (١٩٣٨)، ١–١٧؛ ٣٧ (١٩٣٩)، ٨٢–١٠١، ٢١٧–٢٤٠؛ ٣٨ (١٩٤٠)، ١٦–٣١.
– «المساجد والمشاعر في العصر الجاهليّ»، للأب هنري لامنس، ٣٩ (١٩٤١)، ٢٥–٣٤، ٢٤٥–٢٦٣، ٣٨٣–٣٩٨.

(٣١) «النصارى في مكّة قُبيل الهجرة: معلومات وملاحظات»، للأب هنري لامنس، ٣٥ (١٩٣٧)، ٦٩–٩٦، ٢٦٤–٢٨٥.
– «نصارى كَسكر وواسط قُبيل الإسلام»، ليوسف يعقوب مسكوني، ٥٨ (١٩٦٤)، ٦٣٣–٦٤٧.

(٣٢) «قُسّ بن ساعدة: ماذا نعرف عنه»، لميشيل سليم كميد، ٢٧ (١٩٢٩)، ٥١٠–٥١٦.

٢/١/٢ - وكان لنفسيّة البدويّ[٣٣]، وبعض قِيَمه كالحِلم[٣٤] والثأر[٣٥]، وبعض ممارساته الاجتماعيّة كتنظيم الأسواق[٣٦]، نصيبٌ من الدراسة.

٣/١/٢ - ومن الكتّاب مَن توسّع في دراسة بعض الجماعات التي مثّلت على ساحة الأحداث دورًا سياسيًّا، واجتماعيًّا، وأسهمت في رعاية الآداب، ونخصّ بالذكر الغساسنة ونصرانيّتهم[٣٧]، والمناذرة ودَوْرَ عاصمتهم الحيرة[٣٨].

٢/٢ - وأمّا القسم الثاني الخاصّ بالأدباء وإنتاجهم، فمتعدّد الوجوه أيضًا.

---

(٣٣) «نفسيّة البدو قبل الإسلام»، للأب هنري لامنس، ٣٠ (١٩٣٢)، ١٠١-١١١.

(٣٤) «الحِلم عند العرب: محاولات في تحديده»، للأب هنري لامنس، ٣٢ (١٩٣٤)، ٤٨١-٥٠٣.

(٣٥) «الثأر عند العَرب وصِبغته الدينيّة»، للأب هنري لامنس، ٣٣ (١٩٣٥)، ١-٣٠، ٤٢٨-٤٤٤، ٥٥٧-٥٧٤.

(٣٦) «أسواق العَرب أيّامَ الجاهليّة»، لمحمود شكري الآلوسي، ١ (١٨٩٨)، ٨٦٥-٨٦٩.

(٣٧) «أقدم أثرٍ لبني غسّان أو الخربة المشقّ»، للأب هنري لامنس، ١ (١٨٩٨)، ٤٨١-٤٨٧، ٦٣٠-٦٣٧.

- «أين مَلَكَ بنو غسّان دمشق»، للأب هنري لامنس، ٣ (١٩٠٠)، ٤٣٨-٤٤٢، ٥٧٢-٥٧٣.

- «نصرانيّة غسّان»، للأب لويس شيخو، ١٠ (١٩٠٧)، ٥١٩-٥٢٥، ٥٥٤-٥٥٩.

- «نصرانيّة غسّان والأب أنستاس»، للأب لويس شيخو، ١٩١٣/١٦، ٨٧٨ [ردّ على اعتراض الأب أنستاس الكرملي على ما سبق للأب لويس شيخو أن نشره حول نصرانيّة غسّان]؛ أُنظر أيضًا: ١٧ (١٩١٤)، ٧٨-٧٩ [تعليق على دين غسّان].

- «نصارى غسّان والسريان»، للأب إسحق أرمَلة، ٥٨ (١٩٦٤)، ٣٧٧-٣٩٦.

(٣٨) «المناذرة ملوك الحيرة»، ليوسف غنيمة، ٣٠ (١٩٣٢)، ٨٩٤-٩٠٣؛ ٣١ (١٩٣٣)، ١٣-٢٢.

- «العِلم في الحِيرة»، ليوسف غنيمة، ٣٠ (١٩٣٢)، ٥٧٥-٥٨٥، ٧٣٧-٧٤٦، ٨٢٢-٨٢٩.

يُراجَع أيضًا فيما يختصّ بالقسم الأوّل هذا: «العَرب في العصور الكلاسيكيّة القديمة: تعريف لكتاب فرانتس ألتهايم وروث شتيل [*Die Araber in der Alten Welt, von Franz Altheim und Ruth Stiehl*]»، لمرتينيانو رونكاليا، ٦٤ (١٩٧٠)، ٦١٥-٦٣٠، ٧٥٥-٧٦٢.

٢/٢/١ – فمن الباحثين مَن أراد أن يؤرّخ لهذه الآداب: فعَرضَها عرضًا عامًّا[٣٩]، أو تأمّل نشأتها[٤٠]، أو نَظر في ظاهرةٍ من ظواهرها، كالإنشاد[٤١]. ولم تتوانَ المشرق في مواكبة ما يستجدّ في هذا الباب، كالنقد الذي خصّت به كتاب طه حسين، **في الشعر الجاهليّ**[٤٢].

٢/٢/٢ – ويُلاحظ القارئ، في أثناء ذلك، تشديدًا على إسهام النصارى والنصرانيّة في آداب الجاهليّة: فقد توسّع الأب شيخو في التأريخ لهذا الإسهام خلال سنواتٍ طويلة[٤٣]، ونراه أحيانًا يغوص على ظاهرة معيّنة كالتشابيه النصرانيّة[٤٤]... ومنهم مَن تناول نصرانيّة قبيلةٍ بعينها[٤٥].

٢/٢/٣ – وقد تصدّى باحثو المشرق لدراسة مجموعة كبيرة من شعراء الجاهليّة، ومنهم مَن نَشَر ديوان شاعر، أو نظر فيه نظرًا نقديًّا.

---

(٣٩) «الآداب العربيّة في عهد الجاهليّة»، للأب لويس شيخو، ٦ (١٩٠٣)، ١٠٥٧-١٠٧٢.

(٤٠) «أقدم شِعر عند العرب»، للأب أنستاس الكرملي، ٦ (١٩٠٣)، ٤٨٩-٤٩٣.
– «مَنشأ الآداب العربيّة»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣٠ (١٩٣٢)، ٣٠٣-٣٠٦.

(٤١) «حول النثر الجاهليّ: آراء وملاحظات في الإنشاد»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣٠ (١٩٣٢)، ٣٧٩-٣٨٨.
– «الإنشاد أو الفنّ الأصيل في الأدب الجاهليّ»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣٩ (١٩٤١)، ٧٥-٨٧، ١٨٥-٢٠٧.

(٤٢) «حول الأدب الجاهليّ: كتاب جديد في الموضوع»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٧ (١٩٢٧)، ٤٣٤-٤٤٣ [حول كتاب طه حسين: في الشعر الجاهليّ].

(٤٣) «النصرانيّة وآدابها بين عَرب الجاهليّة»، ١٣ (١٩١٠)، الفهرست؛ ١٤ (١٩١١)، الفهرست؛ ١٥ (١٩١٢)، الفهرست؛ ١٦ (١٩١٣)، الفهرست؛ ١٧ (١٩١٤)، الفهرست؛ ١٨ (١٩٢٠)، الفهرست؛ ١٩ (١٩٢١)، الفهرست.
– «الأب لويس شيخو والنصرانيّة في الجاهليّة»، للأب كميل حشيمه، ٦٤ (١٩٧٠)، ٢٩٧-٣٢٢.

(٤٤) «الأحداث الكتابيّة في شعراء الجاهليّة»، للأب لويس شيخو، ٧ (١٩٠٤)، ٥٣٠-٥٣٩، ٥٥٩-٥٧٠.
– «التشابيه النصرانيّة في شعراء الجاهليّة»، للأب لويس شيخو، ٧ (١٩٠٤)، ٦١٨-٦٢٨، ٦٤٧-٦٥٢.

(٤٥) «نصرانيّة الحارث بن كَعب»، لحبيب زيّات، ٢٨ (١٩٣٠)، ٤١-٤٣.

٢/٢/٣/١ - فمن شعراء شبه الجزيرة العربيّة الوُسطى امرؤ القيس (حوالى ٥٥٠م)[٤٦]، وعنترة بن شدّاد (٦٠٠م؟)[٤٧].

٢/٢/٣/٢ - ومن شعراء منطقة تَيماء في الشمال الغربيّ لشبه الجزيرة العربيّة السَّمَوْأل (حوالى ٥٥٠م)[٤٨]، الذي كان - حسبما تذكره الأخبار - على صلة بامرئ القيس.

٢/٢/٣/٣ - ومن شعراء منطقة الفرات الأوسط شاعرٌ من أقدم الشعراء هو عَمرو بن قَميئة (تجعله بعض الأخبار على صلة بامرئ القيس)[٤٩]، وعمرو بن كلثوم التغلبي[٥٠]، والحارث بن حِلِّزة اليشكُري[٥١]، وكلاهما مُعاصر لملك الحيرة عمرو بن هند (ت حوالى ٥٦٨). ومنهم الطفيل الغَنوي (يبدو أنّه توفّي حوالى ٦١٠م)[٥٢]، وعامر

---

(٤٦) «دين امرئ القيس الشاعر الجاهليّ»، للأب أنستاس الكرملي، ٨ (١٩٠٥)، ٨٨٦-٨٩١، ٩٤٩-٩٥٤.
- «مزدكيّة امرئ القيس الشاعر الجاهليّ»، للأب لويس شيخو، ٨ (١٩٠٥)، ٩٩٨-١٠٠٨.
- «وصف عاصفة في عالِيَة نَجد لامرئ القيس: مُحاولة في الأدب المقارن»، للأب فريد جبر، ٤٢ (١٩٤٨)، ١١٩-١٤٢.

(٤٧) «عنترة التاريخ وعنترة الأسطورة»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٨ (١٩٣٠)، ٥٣٤-٥٤٠، ٦٣١-٦٤٧.

(٤٨) «أثر للسَّمَوأل»، ٩ (١٩٠٦)، ٤٨٢، ٦٧٤-٦٧٥ [في باب «شذرات»؛ وقصيدة غير معروفة للسَّمَوأل، وتصحيحها، لأحد المراسلين].
- «إفادات عن قصيدة السَّمَوأل اللاميّة المكتَشَفة حديثًا»، للأب أنستاس الكرملي، ١٠ (١٩٠٧)، ٣٣٤-٣٣٥.
- «ديوان السَّمَوأل» [صَنعة أبي عبدالله نِفطويه]، نشره الأب لويس شيخو، ١٢ (١٩٠٩)، ١٦١-١٧٨.

(٤٩) «ديوان عمرو بن قَميئة»، للأب أنطون صالحاني، ١٨ (١٩٢٠)، ١١٨-١٢٨ [نقد لِنشرة شارلز لآيل (Charles LYALL) الصادرة سنة ١٩١٩].

(٥٠) «ديوان الشاعرين الكبيرين عمرو بن كلثوم التغلبي، والحارث بن الحِلِّزة اليشكُري»، نشرهما فريتس كرنكو، ٢٠ (١٩٢٢)، ٥٩١-٦١١، ٦٩٣-٧٠٨؛ وانظر: ٢١ (١٩٢٣)، ١٥٧-١٥٨ [مُلحق بديوان الحارث بن حِلِّزة].

(٥١) أُنظر الحاشية السابقة؛ كذلك: ٢٢ (١٩٢٤)، ٤٧٨-٤٧٩ [إضافة إلى ديوان الحارث بن حلّزة، في باب «شذرات»].

(٥٢) «طُفَيل الغَنَوي والطِرِمّاح الطائي»، للأب أنطون صالحاني، ٢٦ (١٩٢٨)، ٧٦٩-٧٧٦.

بن الطفيل (١١/ ٦٣٢)[٥٣].

٢/٢/٣/٤ - ومن الشعراء الذين تردّدوا على الحيرة عَبيد بن الأبرص (عاش في النصف الأوّل من القرن السادس الميلاديّ)[٥٤] والمتلمّس (كان على صلة بعمرو بن هند)[٥٥]، وعديّ بن زيد العِبادي (ت حوالى ٥٩٠م)[٥٦].

٢/٢/٣/٥ - ونذكر أيضًا سلامة بن جَندل السعدي (عاش إلى ما بعد ٦٠٢م)[٥٧] من شعراء تَميم، وشاعرين عاصرا النبيّ محمّدًا، هُما الأعشى الأكبر (٦٢٩)[٥٨] وهو من الشعراء الجوّالين، وأميّة بن أبي الصلت الثقفي (قبل ٨/ ٦٣٠ أو في ١٠/ ٦٣٢)[٥٩]، الذي استرعى الانتباه بشعره الدينيّ.

وهكذا حاولَت المشرق أن تنظر في البيئة التي عاش فيها الأديب، لتلقي منها الضوء على نتاجه الذي أولته عنايتها تحليلًا ونشرًا ونقدًا.

---

(٥٣) «ديوانان لِعَبيد بن الأبرص وعامِر بن الطُفَيل»، للأب أنطون صالحاني، ١٧ (١٩١٤)، ٢٤١-٢٥١ [نقد لنشرة الديوانين لشارلز لايل (Charles LYALL)].

(٥٤) أنظر الحاشية السابقة.

(٥٥) «المتلمّس: أخباره وشعره»، للأب لويس شيخو، ٥ (١٩٠٢)، ١٠٥٧-١٠٦٥.
- «ديوان المتلمّس»، نشره الأب لويس شيخو، ٦ (١٩٠٣)، ٢٨-٣٥، ٥١٠-٥١٦.
- «المتلمّس: ترجمته وشعره»، للأب لويس شيخو، ٧ (١٩٠٤)، ٧٢٤-٧٣١، ٧٧٣-٧٧٧ [مُتابعة نشر الديوان].

(٥٦) «عديّ بن زَيد العِبادي»، لبطرس البستاني، ٤٠ (١٩٤٤-١٩٩٦)، كانون الأوّل ١٩٤٤، ٣٩-٥٣؛ كانون الثاني ١٩٤٥، ٦٥-٧٦.

(٥٧) «ديوان سَلامة بن جَندل السعدي»، نشره الأب لويس شيخو، ١٣ (١٩١٠)، ١٧١-١٩٠.

(٥٨) «الأعشى الأكبر»، لميشيل سليم كميد، ٢٦ (١٩٢٨)، ٨٠٩-٨١٣، ٩٠٨-٩١٢.
- «الأعشى والإسلام: هَل قصَد الشاعر إلى نبيّ المسلمين»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣٠ (١٩٣٢)، ٧٦٣-٧٧١.

(٥٩) «أميّة بن أبي الصلت»، لميشيل سليم كميد، ٢٦ (١٩٢٨)، ٤٨٩-٤٩٥، ٦٢٦-٦٣٠.
- «أميّة بن أبي الصلت الثقفي (٦٢٤م؟)»، لبطرس البستاني، ٤٦ (١٩٥٢)، ٢٠٩-٢٢٠.

٣ - الآداب العربيّة في صدر الإسلام والعهد الأمويّ

٣/ ١ - تُمَثِّل صدرَ الإسلام في المشرق ثلاثُ شخصيّات بارزة: عليّ بن أبي طالب (٤٠/ ٦٦١)[٦٠] في حِكَمه، والشاعران المخضرمان: كعب بن زهير (٢٦/ ٦٤٥)[٦١]، والحُطيئة (٤٠/ ٦٦١)[٦٢].

٣/ ٢ - ولكنّ نصيب العهد الأمويّ كان أوفى.

٣/ ٢/ ١ - فقد دُرِسَت بعض الجوانب ذات الأثر في الآداب، كتاريخ الدولة الأمويّة[٦٣]، ومنطقة البادية والحِيرة[٦٤]، ومواسم الحجاز ودورها في حياة اللهو[٦٥].

٣/ ٢/ ٢ - ولكنّ الاهتمام قد انصبّ على مجموعة من الشعراء، وعلى رأسهم الأخطل (حوالى ٩١/ ٧٠٩-٧١٠) الذي اعتنى الأب أنطون صالحاني بنشر شعره وتتبّع مخطوطاته بشكل خاصّ[٦٦]، والفرزدق (١١٠/ ٧٢٨)[٦٧]، وجرير (حوالى ١١٠/ ٧٢٨)[٦٨]. ولفتت نقائض

---

(٦٠) «حِكَم الإمام عليّ بن أبي طالب»، نشرها الأب لويس شيخو [عن مجموع في المكتبة الشرقيّة]، ٥/ ١٩٠٢/ ١٠-١٦.

(٦١) «شاعريّة كعب بن زهير»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣١ (١٩٣٣)، ٦٩٧-٧٠٦.

(٦٢) «شخصيّة الحُطيئة الأدبيّة»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٨ (١٩٣٠)، ٧٥١-٧٦١.

(٦٣) «تاريخ الدولة الأمويّة في الشام»، للأب هنري لامنس، ٢٥ (١٩٢٧)، ٢٠٧-٢١٠ [نقد كتاب لأنيس زكريّا النصولي].

(٦٤) «البادية والحِيرة في عهد بني أُميّة»، للأب هنري لامنس، ١١ (١٩٠٨)، ٧٦٥-٧٧٣.

(٦٥) «مَواسم الحجاز وتسهيلها سبل اللهو في العصر الأمويّ»، لجبرائيل جبّور، ٣٣ (١٩٣٥)، ٤٥-٦٧.

(٦٦) «الأخطل ومَصقَلة بن هُبَيرة»، للأب أنطون صالحاني، ١٤ (١٩١١)، ٨٣٣-٨٤٣.
- «نسخة جديدة مخطوطة من ديوان الأخطل»، للأب أنطون صالحاني، ٦ (١٩٠٣)، ٤٣٣-٤٣٩.
- «نسخة جديدة مخطوطة من ديوان الأخطل»، للأب أنطون صالحاني، ٧ (١٩٠٣)، ٤٧٥-٤٨٢.
- «نسخة خطّيّة من شعر الأخطل وُجدت مؤخّرًا في طهران (مصوّرة)»، للأب أنطون صالحاني، ٣٥ (١٩٣٧)، ٢٣٩-٢٤٣.

(٦٧) «الفرزدق (٦٤١؟-٧٣٢)»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣٨ (١٩٤٠)، ١٣٣-١٧٤.

(٦٨) «المثلّث الأمويّ: الأخطل - الفرزدق - جرير: محاولة مختصَرة في الموازنة

الأخطل وجرير، وجرير والفرزدق، نظر الكتّاب مرارًا[٦٩]. وخصّت المشرق باهتمامها أيضًا، شعر الخليفة يزيد بن معاوية (٦٤/ ٦٨٣)[٧٠]، وشاعر الغزل عمر بن أبي ربيعة (٩٣/ ٧١١-٧١٢)[٧١]، وشاعر الخوارج الطرمّاح (١٢٥/ ٧٤٣)[٧٢].

فنستطيع أن نتتبّع على صفحات المشرق أبرز الأسماء في صدر الإسلام والعهد الأمويّ، وإن كان نصيب هاتين المرحلتين فيها، دون نصيب المراحل الأخرى.

٤ - الآداب العربيّة في العهد العبّاسيّ

٤/ ١ - بين مقالات المشرق المخصّصة للعهد العبّاسيّ، ما من شأنه أن يُلقي الضوء بشكل عامّ على هذه الآداب من خارجها.

٤/ ١/ ١ - فممّا عُني بالجانب التاريخيّ، دراسات تناولت بغداد عاصمة الخلافة والأدب[٧٣]، وتمازج عناصرها السكّانية[٧٤]، أو بعض

= بينهم»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣١ (١٩٣٣)، ٥١٥-٥٢٥.

(٦٩) «نقائض الأخطل وجرير»، للأب أنطون صالحاني، ٨ (١٩٠٥)، ٩٧-١٠٧.
- «نقائض جرير والأخطل»، للأب لويس شيخو، ٣٠ (١٩٢٢)، ١٤٤-١٤٨.
- «نقائض جرير والفرزدق»، للأب أنطون صالحاني، ١٠ (١٩٠٧)، ٦٣٥-٦٤١ [حول نشرة بيڤن (A.A. BEVAN) لها].
- «نقائض جرير والفرزدق»، للأب أنطون صالحاني، ١٣ (١٩١٠)، ٩٦-١٠٠ [تعليق على نشرة بيڤن].

(٧٠) «قصائد الخليفة يزيد بن معاوية»، للأب هنري لامنس، ٢٢ (١٩٢٤)، ١٩٢-١٩٥ [نقد لنشرة شوارتز (Paul SCHWARZ)].

(٧١) «نَسَب عُمر بن أبي ربيعة»، لجبرائيل جبّور، ٣٤ (١٩٣٦)، ٨٤-٩٣.

(٧٢) راجع الحاشية ٥٢ أعلاه.

(٧٣) «بغداد عاصمة الأدب العبّاسيّ (مصوّرة)»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣٢ (١٩٣٤)، ٦٥-١٠٨؛

(٧٤) «تمازج العناصر البشريّة في بغداد العبّاسيّين»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣٢ (١٩٣٤)، ٤٠٩-٤٤٠.

الأسر التي كان لها شأنها كالبرامكة[٧٥]، أو دُور العلم، وبيوت الحكمة[٧٦]، والمكتبات كمكتبة طرابلس الشام[٧٧].

٢/١/٤ - وقد أُخذ الجانب الجغرافيّ بالاعتبار، ولا سيّما جغرافية سوريا من خلال بعض الجغرافيّين أو الرحّالة العرب[٧٨].

٣/١/٤ - وكان لكتّاب المشرق وقفة على علماء النصارى العَرب في ذلك العهد[٧٩].

٢/٤ - وخاضت المشرق في شؤون النثر وشجونه في العهد العبّاسيّ.

١/٢/٤ - فأبرزت مجموعةً متنوّعة ومتكاملة من فنون النثر العبّاسيّ، هي الأمثال والحِكَم التي يسترعي الانتباه فيها كتابُ كليلة ودمنة[٨٠]؛ والبُعد المقارن بين بعض أمثال العرب وأمثال غيرهم[٨١]؛

---

(٧٥) «معنى اسم البرمكي»، للأب لويس شيخو، ١ (١٨٩٨)، ٢٨٤-٢٨٦.
- «الشّيّ أو آثار قصر الخُلد وبقايا قصور البرامكة»، للأب أنستاس الكرملي، ١٠ (١٩٠٧)، ٣٠٠-٣٠٤.

(٧٦) «دُور العلم وبيوت الحكمة»، للأب هنري لامنس، ٣٨ (١٩٤٠)، ١٢٩-١٣٢.

(٧٧) «الصليبيّون ومكتبة طرابلس الشام»، للأب هنري لامنس، ٢٠ (١٩٢٢)، ١٠٧-١١١.

(٧٨) «المقدسي وجغرافية سورية في القرن العاشر للميلاد»، للأب هنري لامنس، ١٠ (١٩٠٧)، ٦٨٣-٦٩٥.
- «بلاد سورية في القرن الثاني عشر وفقًا لرواية ابن جُبير»، للأب هنري لامنس، ١٠ (١٩٠٧)، ٧٨٧-٨٩٧.

(٧٩) «العلماء النصارى الملكيّون الناطقون بالضاد الذين نَبغوا بمصر في عهد الدولة العبّاسية»، للأب برلس سباط، ٥٩ (١٩٦٥)، ٢٧٥-٢٨٦.
- «عبدالله بن الفضل الأنطاكيّ»، للأبوين قسطنطين باشا، ولويس شيخو، ٩ (١٩٠٦)، ٨٨٦-٨٩٠، ٩٤٤-٩٥٣.

(٨٠) «نَظْم كَليلة ودِمنة»، للأب لويس شيخو، ٤ (١٩٠١)، ٩٧٨-٩٨٦.
- «نوابغ الكَلِم للزمخشري»، للأب إغناطيوس عبده خليفة، ٥٨ (١٩٦٤)، ٢٩٢-٢٩٧ [نصوص منشورة].

(٨١) «مَثَل الجرذان والهرّ»، للأب أنطون صالحاني، ١٤ (١٩١١)، ٥١٠-٥١٣ [مَثَل عند لافونتين وارد في لِسان العرب].

والوصايا سواءٌ أكان مصدرها يونانيًّا ونَقلها إلى العربيّة ابن مسكويه[٨٢]، أم عربيًّا (عبد الملك بن صالح)[٨٣]؛ والقصص الخرافيّ، لا سيّما كتاب ألف ليلة وليلة[٨٤]. وللنثر الفنّيّ نصيب طيّب: فقد عولج فنّ المقامة[٨٥]، وظاهرة السّجع في النثر[٨٦]، وإنتاج بعض الأدباء كأبي الفتح البُستي (٤٠٠/١٠١٠)[٨٧]، وضياء الدين بن الأثير (٦٣٧/١٢٣٩)[٨٨].

٤/٢/٢ - ولمعت في سماء المشرق كوكبةٌ من كبار الأدباء في العهد العبّاسيّ، وهم على التوالي، حسب تسلسل وفياتهم:

٤/٢/٢/١ - عبد الحميد الكاتب (١٣٢/٧٥٠) في رسالته إلى

---

(٨٢) «وصيّة فيثاغورس الذهبيّة، ترجمها ابن مسكويه»، نشرها الأب لويس شيخو، ٤ (١٩٠١)، ٦٠٤-٦٠٧.

- «وصايا أفلاطون لأرسطو، وأرسطو للإسكندر، عن كتاب جاويذان خرد، تعريب ابن مسكويه»، نشرها الأب لويس شيخو، ٢١ (١٩٢٣)، ٧٥٨-٧٦٢.

(٨٣) «وصيّة عبد الملك بن صالح لابنه قبل وفاته»، نشرها الأب لويس شيخو، ٢٥ (١٩٢٧)، ٧٣٨-٧٤٥.

(٨٤) «ذِكر كرلُس الكبير ملك فرنسا في ألف ليلة وليلة»، للأب هنري لامنس، ١ (١٨٩٨)، ٧٤٤-٧٤٥.

- «حول ألف ليلة وليلة»، لفؤاد أفرام البستاني، ٤٣ (١٩٤٩)، ٦٠٤-٦٠٨ [حول كتاب Nikita ELISSÉEF, *Thèmes et motifs des mille et une nuits*].

- أُنظر أيضًا: «قصّة سليمان بن داود في قصر عاد بن شدّاد»، نشرها الأب لويس شيخو، ١٩ (١٩٢١)، ٦٩٥-٧٠٤، ٧٣٣-٧٣٨ [من القصص الخرافيّ، على غرار ما في ألف ليلة وليلة].

(٨٥) «Etude sémantique sur le nom Maqâma», par Régis BLACHÈRE [دراسة دلاليّة لكلمة «مقامة»، لريجيس بلاشير] ٤٧ (١٩٥٣)، ٦٤٦-٦٥٣.

- «المقامات النصرانيّة لابن ماري»، نُبذة حقّقها الأب أنستاس الكرملي، ٣ (١٩٠٠)، ٥٩١-٥٩٨ [توفّي ابن ماري سنة ٥٨٩/١١٩٣، ونسج في كتابه على منوال الحريريّ].

(٨٦) «شُهداء الشّجاعة»، لحبيب زيّات، ٣٧ (١٩٣٩)، ١٣-١٧.

(٨٧) «نُبذة من فصول أبي الفتح البُستي»، نشرها الأب إغناطيوس عبده خليفة، ٥٨ (١٩٦٤)، ٢٩٨-٣٠٠.

(٨٨) «الجزء الثاني من ترسُّل الصاحب ضياء الدين بن الأثير»، بقلم حبيب زيّات، ٣٧ (١٩٣٩)، ٤٥٥-٤٦٧.

الكتّاب[٨٩]؛ وعبدالله بن المقفّع (١٤٢/ ٧٥٩)[٩٠]؛ وكلاهُما يمثّل النثر العربيّ في انطلاقته.

٢/٢/٤ - أبو عثمان الجاحظ (٢٥٥/ ٨٦٩) الذي خصّته المشرق بعدّة دراسات، أو نَشرت بعض آثاره، وقد أسهم في ذلك شارل بلاّ (Charles PELLAT) أحد أكبر المستشرقين الفرنسيّين، وهو مَن سلَخ القسم الأكبر من عُمره في الكشف عن أدب الجاحظ[٩١]. ومن معاصري الجاحظ الذين تناولتهم المشرق، ابن قتيبة (٢٧٦/ ٨٨٩) من خلال أثرين من آثاره[٩٢].

٣/٢/٤ - أبو الفرج الأصفهاني (٣٥٦/ ٩٦٧) في كتاب الأغاني[٩٣]؛ وأبو عليّ التنوخي (٣٨٤/ ٩٩٤) في الفرَج بعد الشدّة[٩٤]،

---

(٨٩) «رسالة عبد الحميد الكاتب إلى الكتّاب يُوصيهم فيها»، نشرها الأب إغناطيوس عبده خليفة، ٥٨ (١٩٦٤)، ٢٨٩-٢٩٢.

(٩٠) «يتيمة ابن المقفّع»، للأمير شكيب أرسلان، ٣ (١٩٠٠)، ٥٧-٦٠.
- «نصرانيّة ابن المقفّع»، للأب لويس شيخو، ٣ (١٩٠٠)، ٣٨١ [في باب «شذرات»].

(٩١) «الجاحظ: المفكّر والكاتب»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٦ (١٩٢٨)، ٥٣٢-٥٣٩، ٦٦٢-٦٧١.
- «رسالة للجاحظ»، نشرها شارل بلاّ (Charles PELLAT)، ٤٧ (١٩٥٣)، ٢٨١-٣٠٣.
- «لُعبة أدبيّة منسوبة إلى الجاحظ»، لشارل بلاّ، ٥٠ (١٩٥٦)، ٧٠-٧٨.
- «كتاب البخلاء للجاحظ»، لرشدي الحكيم، ٥٥ (١٩٦١)، ٦١٩-٦٢٨ [نقد نشرة طه الحاجري، التي أصدرتها دار المعارف بالقاهرة].
- «الجاحظ رائد الجغرافية الإنسانيّة»، لشارل بلاّ، ٦٠ (١٩٦٦)، ١٦٩-٢٠٥.
- «بقايا كتاب هامّ للجاحظ»، لشارل بلاّ، ٦٣ (١٩٦٩)، ٣١٥-٣٦٦ [المقصود كتاب المسائل والجوابات في المعرفة].
- «الجاحظ والأحنف بن قيس»، لشارل بلاّ، ٦٣ (١٩٦٩)، ٦٦١-٦٧٢.

(٩٢) «كتاب الرَّحْل والمَنْزِل المنسوب لابن قتيبة»، للأب لويس شيخو، ١١ (١٩٠٨)، ٤٤٠-٤٥٣ [نشر الأب لويس شيخو فصلًا من المخطوط].
- «كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة» للأب فردينان توتل، ٣٠ (١٩٣٢)، ٤٥٨-٤٦٣.

(٩٣) «كتاب الأغاني وطبعته الجديدة»، للأب أنطون صالحاني، ٢٦ (١٩٢٨)، ٢٩٠-٢٩٥.

(٩٤) «الفرَج بعد الشدّة للتنوخي»، للأب لويس شيخو، ٨ (١٩٠٥)، ٧٥٧-٧٦٦. =

ونشوار المحاضرة[٩٥]؛ وأبو منصور الثعالبي (٤٢٩/١٠٣٨) في عدّة كتب له[٩٦]؛ وأبو العَلاء المعرّي (٤٤٩/١٠٥٧) في رسالة الغفران[٩٧].

٣/٢/٤ - ومن النثر العبّاسيّ ما تناول الأدب في أبعاده المختلفة، كالبُعد النقديّ في الرسالة الحاتميّة لمحمّد بن الحسن الحاتمي (٣٨٨/٩٩٨)[٩٨]؛ واللغويّ مع ابن دُرُسْتَويه (٣٤٧/٩٥٨)[٩٩]، وغيره[١٠٠]؛ والتاريخيّ مع هلال الصابئ (٤٤٨/١٠٥٦)[١٠١]؛ والموسيقيّ والغنائيّ، مع ابن خُرداذبه (حوالى ٢٨٠/٨٩٣)[١٠٢].

= - «نُخبة من روايات الفرَج بعد الشدّة»، للأب لويس شيخو، ٨ (١٩٠٥)، ٧٨١-٧٩٠.

(٩٥) «نِشوار المُحاضَرة وأخبار المذاكرة للتنوخي»، لحبيب زيّات، ٤٢ (١٩٤٨)، ١٤٣-١٥٧ [نقد لنشرة مرجليوث (MARGOLIOUTH) للجزء الأوّل].

(٩٦) «أحْسَن ما سُمِع [للثعالبي]»، للأب لويس شيخو، ١٠ (١٩٠٧)، ١٣-٢٣ [نقد لطبعة الكتاب].
- «نبذة من كتاب ثمار القُلوب في المُضاف والمنسوب، للثعالبي»، نشرها الأب أنستاس الكرملي، ٣ (١٩٠٠)، ٥٥٣-٥٥٧.
- «كتاب مَكارم الأخلاق لأبي منصور الثعالبي»، نشره الأب لويس شيخو، ٣ (١٩٠٠)، ٢٨-٣١.

(٩٧) «آدم ولعنته في نظر كلّ من أبي العَلاء ودانتي»، لإلياس سَعْد غالي، ٦٤ (١٩٧٠)، ٤٦٥-٤٧٨، ٦٦٣-٧٢٨.

(٩٨) «أبو العَلاء على هامش رسالة الغفران»، لجورج عيسى الأسمر، ٦٤ (١٩٧٠)، ٤٩-٦٠.
- «الرسالة الحاتميّة فيما وافق المتنبّي في شعره كلام أرسطو في الحِكمة»، نشرها فؤاد أفرام البستاني، ٢٩ (١٩٣٠)، الفهرست [نُشِرت عن مخطوطتي المكتبة الشرقيّة ببيروت].

(٩٩) «كتاب الكُتّاب لابن دُرُسْتَوَيْه»، نشره الأب لويس شيخو، ١٨ (١٩٢٠)، الفهرست.

(١٠٠) «كتابان في الخيل»، للأب أنطون صالحاني، ٢٧ (١٩٢٩)، ١٨٩-١٩١ [حول كتاب نَسَب الخيل في الجاهليّة والإسلام وأخبارها، لهشام بن محمّد الكلبي (٢٠٤-٨١٩)، وكتاب أسماء خيل العَرب وفُرسانها، لمحمّد بن زياد الأعرابيّ (٢٣١/٨٤٥)].

(١٠١) «هلال الصابئ وتآليفه»، للأب لويس شيخو، ٦ (١٩٠٣)، ٤٦٦-٤٧٥.
- «طُرَف من كتاب تاريخ الوزراء، لهلال بن المحسِّن الصابئ»، ٦ (١٩٠٣)، ٦٤٩-٦٥٥.

(١٠٢) «مُختار من كتاب اللهو والملاهي، لابن خرداذبه»، نشره الأب إغناطيوس عبده خليفة، ٥٤ (١٩٦٠)، ١٢٩-١٦٧.

٤/٢/٤ - يُضاف إلى ذلك دراساتٌ لا تخلو من طرافة كتفضيل الكلاب على بني البشر[١٠٣]، أو النثر على الشعر[١٠٤].

٣/٤ - وتُضاهي دراسةُ الشعر في العهد العبّاسيّ ما رأيناه في دراسة النثر.

١/٣/٤ - فمن المختارات الشعريّة التي اهتمّت بها المشرق، ديوان الحماسة للبحتري (٨٩٨/٢٨٤)[١٠٥].

٢/٣/٤ - ولكنّ معظم الاهتمام قد انصبّ على شعراء العهد العبّاسيّ، ولا سيّما على شاعرَيْن عَلَمَين، هما أبو الطيّب المتنبّي، وأبو العَلاء المعرّي.

١/٢/٣/٤ - أمّا أبو الطيّب المتنبّي (٩٦٥/٣٥٤)، فَدُرِس من جوانبه المختلفة، في حياته، وشعره، وأثره، ونقّاده[١٠٦].

---

(١٠٣) «كتاب فضائل الكلاب على كثير ممّن لبس الثياب، لعليّ ابن المرزبان»، نشره الأب لويس شيخو، ١٢ (١٩٠٩)، ٥١٥-٥٣٣.

(١٠٤) «في ترجيح النثر على الشعر»، نصّ نشره الأب إغناطيوس عبده خليفة، ٥٨ (١٩٦٤)، ٢٨٧-٢٨٩.

(١٠٥) «ديوان حماسة البحتري»، نُخبة نشرها الأب لويس شيخو، ٣ (١٩٠٠)، ١٠٩٥-١٠٩٩.

- «حماسة البُحتري»، للأب لويس شيخو، ١٣ (١٩١٠)، ٥٢٧-٥٣١ [حول حماسة البحتري عمومًا، ونشرة الأب لويس شيخو لها خصوصًا].

(١٠٦) «أبيات مجهولة للمتنبّي»، ٢ (١٨٩٩)، ٦٦٨ [من باب: «شذرات»].

- «أبو الطيّب المتنبّي: (٩١٥-٩٦٥)» لفؤاد أفرام البستاني، ٢٥ (١٩٢٧)، ٨٣١-٨٤١، ٩٠٠-٩٠٩.

- «أبو الطيّب المتنبّي: الشاعر: طريقته في المراثي والمفاخر والحِكَم»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٦ (١٩٢٨)، ٥١-٥٨ [تابع للسابق].

- «أثر المتنبّي»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣٣ (١٩٣٥)، ٢٨٩-٢٩٧.

- «المتنبّي والشعر الصافي»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣٤ (١٩٣٦)، ٣٥١-٣٦٠.

- «نقد نقّاد المتنبّي»، لريجيس بلاشير، ٣٤ (١٩٣٦)، ٥٧٥-٥٩٩ [من كتابه في المتنبّي، الصادر بالفرنسيّة في باريس، سنة ١٩٣٥: *Un Poète arabe du IVᵉ siècle de l'hégire (Xᵉ siècle de J.-C.): Abou ṭ-ṭayyib al-Moutanabbī (Essai d'histoire littéraire)*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, [Adrien Maisonneuve, 1935].

- «الفائت من شعر المتنبّي، والمتنبّي وولاية صيدا»، لأمين نخلة، ٥٦ (١٩٦٢)، ٥٣٩-٥٤٣.

٤/٣/٢/٢ - وأمّا أبو العلاء المعرّي (٤٤٩/ ١٠٥٧)، فلم تقتصر الدراسة على حياته وشعره، بل تجاوزت ذلك إلى التوسّع في عقيدته، وإلى مقارنته بعُمر الخيّام، وإلى تتبّع ما صدّر من كتب تناولته بالبحث(١٠٧).

٤/٣/٣ - فضلًا عن الشاعرين هذين، قدّمت المشرق مجموعة غنيّة من الشعراء، يتوزّعون على الأعصُر العبّاسيّة المختلفة، ويمكننا إدراجهم فيما يلي، حسب تسلسل وفياتهم.

٤/٣/٣/١ - فيأتي في مقدّمة هؤلاء الشعراء صالح بن عبد القدّوس (حوالى ١٦٠/ ٧٧٠؟)(١٠٨)، ومحمّد بن يَسير الرياشي (حوالى ٢١٠/ ٨٢٥)(١٠٩)؛ فدُرست حياة كلّ شاعر، وإنتاجه، ونُشر ما تيسّر من شعره.

٤/٣/٣/٢ - وكان لشاعرَيْن من الشعراء الحمدانيّين حظٌّ من الدراسة، هما أبو بكر الصنوبري (٣٣٤/ ٩٤٥)(١١٠)، وأبو فراس

---

(١٠٧) «أبو العَلاء المعرّي»، لسعيد الشرتوني، ٤ (١٩٠١)، ١٠٦٦-١٠٦٨.
- «تبرئة أبي العَلاء من وَصمة الكفر الشنعاء»، للأب لويس شيخو، ٤ (١٩٠١)، ١٠٦٨-١٠٧٢ [مُلحق للنبذة السابقة، لإثبات تديُّن أبي العلاء].
- «بين المعرّي والخيّام: فكرة الموت ومصير الأجساد»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٦ (١٩٢٨)، ٤٤١-٤٥١.
- «بين المعرّي والخيّام»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٨ (١٩٣٠)، ٩٣٦-٩٤١ [باب: «مجلّة المجلّات العربيّة»].
- «مظاهر النشاط الأدبيّ: لمحة نقديّة (عَلانيّات)»، لفؤاد أفرام البستاني، ٤١ (١٩٤٧)، ٥٢-٥٤ [حول كتب صادرة تناولت أبا العَلاء المعرّي].
- «على قَبر أبي العَلاء المعرّي»، لرياض معلوف، ٥٥ (١٩٦١)، ٣٧١-٣٧٣.
(١٠٨) «بيتيّة صالح بن عبد القدّوس»، ٢١ (١٩٢٣)، ٣٢٠ [في باب: «شذرات»].
- «الشاعر صالح بن عبد القدّوس»، للأب لويس شيخو، ٢٢ (١٩٢٤)، ٨١٩-٨٢٩، ٩٣٦-٩٣٨.
- «قصّة صالح بن عبد القدّوس مع راهب الصين»، نشرها القسّ إسحق أرملة، ٢٤ (١٩٢٦)، ٢٧٤-٢٧٨، ٣٣٥-٣٣٨.
(١٠٩) «محمّد بن يَسير الرياشي وأشعاره»، لشارل بلاّ، ٤٩ (١٩٥٥)، ٢٨٩-٣٣٨.
(١١٠) «حَبيب الأصغر: أبو بكر الصنوبري (شاعر الروضيّات)»، لفوّاز أحمد طوقان، ٦٤ (١٩٧٠)، ٢٦٣-٢٧٨.

الحمداني (٣٥٧/٩٦٨)[١١١].

٤/٣/٣/٣ - يُضاف إلى مَن تقدّم، شعراء «متأخرون» نسبيًا هم ابن القَيْسراني (٥٤٨/١١٥٣)[١١٢]، وابن التلميذ (٥٦٠/١١٦٥)[١١٣]، ومَزْيَد الحلّي الأسَدي (٥٨٤/١١٨٨)[١١٤]، وابن الساعاتي (٦٠٥/١٢٠٨)[١١٥].

٤/٤ - وفضلًا عن ذلك كُلّه، أخذت المشرق على عاتقها نَشْرَ بعض النصوص الشعريّة النادرة؛ لبديع الزمان الهمذاني (٣٩٨/١٠٠٨)[١١٦]، وأبي حامد الغزالي (٥٠٥/١١١١)[١١٧]، وابن الهبّاريّة (٥٠٩/١١١٥)[١١٨].

وهكذا تكون المشرق قد أشبعت الآداب في العهد العبّاسيّ درسًا وتمحيصًا، نثرًا وشعرًا، وأدباء كبارًا أو مغمورين على اختلاف أصقاعهم ومشاربهم.

---

(١١١) «أبو فراس الحمداني: الرجل والشاعر»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٦ (١٩٢٨)، ٢٦٥-٢٧٤.

(١١٢) «ديوان محمّد بن نصر القَيسراني: الثغريّات»، لحبيب زيّات، ٤٥ (١٩٥١)، ٣٤١-٣٥٠.

(١١٣) «ابن التلميذ الطبيب الشاعر»، للأب لويس شيخو، ٩ (١٩٠٦)، ٧٦٢-٧٦٧، ٧٨١-٧٩٤.

(١١٤) «الغَزَل في شعر مَزْيَد الحلّي الأسَدي»، لعارف تامر، ٥٠ (١٩٥٦)، ٤٤٩-٤٦٥.
- «أثر العقيدة في شعر مَزْيَد الحلّي الأسَدي»، لعارف تامر، ٥٠ (١٩٥٦)، ٤٦٦-٤٨٤.

(١١٥) «ديوان ابن الساعاتي (٥٥٣-٦٠٥هـ = ١١٥٨-١٢٠٨م): عُني بتحقيقه ونشره لأوّل مرّة أنيس المقدسي، مطبعة الأميركان، سنة ١٩٣٨»، لحبيب زيّات، ٣٧ (١٩٣٩)، ٤٦٨-٤٧٨.
- «ديوان ابن الساعاتي: عُني بتحقيقه ونشره أنيس المقدسي، الجزء الثاني، المطبعة الأميركانيّة، ١٩٣٩: نقد واستدراك»، لحبيب زيّات، ٤١ (١٩٤٧)، ٢٧١-٢٩٩.

(١١٦) «بيت غريب لبديع الزمان الهمذاني»، ١٢ (١٩٠٩)، ٩٥٩ [من باب: «شذرات»].

(١١٧) «أثر ضائع للإمام الغَزالي»، نشره الأب لويس شيخو، ١٠ (١٩٠٧)، ٦٠٦-٦٠٧ [قصيدة مخطوطة نظمها على لسانه ميتًا].

(١١٨) «أرجوزة ابن الهبّاريّة في الشّطرنج»، للأب لويس شيخو، ١٣ (١٩١٠)، ٧٧-٧٩ [من باب: «شذرات»].

٥ - الآداب العربيّة في الأندلس

من الجدير بالملاحظة، هذه الدراساتُ التي تجاوزت حدود الشرق لتناول آداب العَرب في الأندلس.

٥/١ - فيمّا لفت كُتّابَ المشرق، اسم الأندلس[١١٩]، ولغة مسلميها[١٢٠].

٥/٢ - وقد عُولج النثر من خلال بعض ممثّليه من الأدباء، كابن عبد ربّه (٣٢٨/ ٩٤٠) في العقد الفريد[١٢١]، وأبي عُبيد البكري (٤٨٧/ ١٠٩٤) في التنبيه[١٢٢]. وممّا يتّصل بذلك، بعض النواحي التاريخيّة والحضاريّة في الأندلس، التي عُني بها من خلال كتاب طبقات الأمَم، لصاعد الأندلسي (٤٦٢/ ١٠٧٠)، وهو في المعارف والعلوم لدى الأمم المختلفة[١٢٣]، وكتاب تُحفة القادِم، لابن الأبّار (٦٥٨/ ١٢٥٩)، في أعلام الأدب في الأندلس وآثارهم[١٢٤].

٥/٣ - أمّا الشعر، فقد دخله الباحثون من باب الموشّحات الأندلسيّة التي نظروا إليها نظرة شاملة[١٢٥]. ومن النصوص الشعريّة النادرة التي نشرتها المشرق، أرجوزة منسوبة إلى ابن سيده (٤٥٨/

---

(١١٩) «إسم الأندلس»، ٢١ (١٩٢٣)، ٦٣٩-٦٤٠ [باب: «أسئلة وأجوبة»].

(١٢٠) «لغة مُسلمي الأندلس»، للأب هنري لامنس، ٢٦ (١٩٢٨)، ٩٠٣-٩٠٧.

(١٢١) «ابن عبد ربّه وعقده»، لجبرائيل جبّور، ٣٠ (١٩٣٢)، ٦١٨-٦٣٢، ٨٠٨-٨٢١، ٩٠٨-٩٢٠؛ ٣١ (١٩٣٣)، الفهرست.

(١٢٢) «التنبيه على أوهام أبي عليّ في أماليه»، للأب أنطون صالحاني، ١٨ (١٩٢٠)، ١٩١-٢٠٠ [دراسة كتاب أبي عُبيد البكري].

(١٢٣) «كتاب طبقات الأمم»، للقاضي أبي القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي»، نشره الأب لويس شيخو، ١٤ (١٩١١)، الفهرست.

(١٢٤) «تُحفة القادِم، لأبي عبدالله بن الأبّار (مُقتَضَب)»، نشرَها ألفريد البستاني، ٤١ (١٩٤٧)، ٣٥١-٤٠٠، ٥٤٣-٥٨٥.

(١٢٥) «الموشّحات الأندلسيّة: إختراعها، أغراضها ومعانيها، لغتها، تأثيرها»، لبطرس البستاني، ٣٣ (١٩٣٥)، ٣٦٨-٣٨٠.

- «تعاون الشعر والموسيقى في نشأة الموشّحات الأندلسيّة»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣٦ (١٩٣٨)، ٤٩٩-٥٠٨.

١٠٦٦)، في اللغة، ومعارف صاحب الأرجوزة، ووقائع حياته[١٢٦].

فللمشرق فضل يُنَوَّه به، في لَفْتِ القارئ إلى الغرب الإسلاميّ هذا، لتوسيع أفقه، وإطلاعه على مرفق مُهمّ كان له إسهامه القيّم في الآداب العربيّة، وذلك في عَهدٍ لم يكن فيه عنان الدراسات الأندلسيّة قد انقاد للباحثين.

٦ - الآداب العربيّة منذ سقوط بغداد حتّى نهاية القرن الحادي عشر الهجريّ/ السابع عشر الميلاديّ

فيما يختصّ بهذه المرحلة من تاريخ الآداب العربيّة، وهي مرحلة يُشكّل الاهتمام بجمع المعارف السابقة سمةً من أبرز سماتها، شدّدت المشرق على تناول مجموعة من الكتب لدراستها، ونشر مختارات منها. وهي كتب أخبار، وأشعار، ومختارات، ومُحاضرات؛ ومنها ما يُعنى بعلوم العرب.

١/٦ - وتأتي في المقدّمة ثلاثة كُتب موسوعيّة الاتّجاه، هي نهاية الأرَب للنويري (٧٣٣/١٣٣٣)[١٢٧]، ومَسالك الأبصار لابن فضل الله العُمَري (٧٤٩/١٣٤٩)[١٢٨]، وصُبح الأعشى للقلقشندي (٨٢١/١٤١٨)، الذي أولاه الآباء اليسوعيّون رِعايةً خاصّة[١٢٩].

---

(١٢٦) «أرجوزة غَميس، لابن سيده صاحب المخصّص في اللغة»، نشرها حبيب زيّات، ٣٦ (١٩٣٨)، ١٨١-١٩١.

(١٢٧) «نهاية الأرب، للنويري»، للأب فردينان توتل، ٢٨ (١٩٣٠)، ١٣٢-١٣٩.

(١٢٨) «كتاب الديارات في الجزء الأوّل من مَسالك الأبصار لابن فضل الله العمري، تحقيق أحمد زكي باشا [القاهرة، ١٣٤٢/١٩٢٤]»، لحبيب زيّات، ٤٢ (١٩٤٨)، ٢٩٤-٣١٦.

(١٢٩) «الخطّ العربيّ: نخبة من كتاب صبح الأعشى في كتابة الإنشاء للقلقشندي»، نشرها الأب لويس شيخو، ٤ (١٩٠١)، الفهرست.

- «وصف الصين للقلقشندي»، نُبذة نشرها الأب هنري لامنس، ٤ (١٩٠١)، ٤٠٦-٤١١، ٤٤٦-٤٥١.

- «المكاتبة الرسميّة بين الأحبار الرومانيّين وملوك مصر، نقلًا عن القلقشندي»، نشرها الأب هنري لامنس، ٥ (١٩٠٢)، ٢٠٦-٢٠٩. =

٢/٦ - ونشَر الأب لويس شيخو حِكَمًا وأحاديث مختلفة لغريغوريوس ابن العِبري (٦٨٥/١٢٨٦)[١٣٠]، وروايةً عنوانها: الفِتية التّوّابون[١٣١]، ويُرَجّح أنّها لأحد أدباء القرن الثامن الهجريّ/ الرابع عشر الميلاديّ. أمّا الكتب التي عرّف بها كتّاب المشرق أو نشروا بعض فصولها فمتعدّدة، وهي حسب وفَيات أصحابها:

- المناهج في وصف المباهج، لمحمّد بن إبراهيم الأنصاري المعروف بالوطواط (٧١٨/١٣١٨)[١٣٢]، وهو في عدّة علوم، ويتناول السماء والأرض والحيوان والنبات...

- الخَبر عن البشر، للمقريزيّ (٨٤٥/١٤٤١)[١٣٣].

- أخبار الأخيار بما وُجد على القُبور من الأشعار، لأحمد بن خليل اللَّبُّودي (٨٩٦/١٤٦١)[١٣٤].

- المَرْج النَّضِر والأرَج العَطِر، لمحمّد بن يحيى السُّبوطي (النصف الأوّل من القرن التاسع الهجريّ/ الخامس عشر الميلاديّ)[١٣٥]، في المحبّة، والغزل، والنسيب، والخمريّات، والروضيّات، والأدبيّات...

= - «صبح الأعشى للقلقشندي»، للأب لويس شيخو، ٩ (١٩٠٦)، ٥١٥-٥٢٢.
- «فهارس صبح الأعشى للقلقشندي»، للأب فرديناں توتل، ٣٣ (١٩٣٥)، ١٢٦-١٢٨.

(١٣٠) «الأحاديث المطربة لابن العبري»، نشره الأب لويس شيخو، ٢٠ (١٩٢٢)، ٧٠٩-٧١٧، ٧٦٧-٧٧٩.

(١٣١) «الفِتية التوّابون»، نشرها الأب لويس شيخو، ١١ (١٩٠٨)، ٢٦٠-٢٦٤.

(١٣٢) «المناهج في وصف المباهج»، للقسّ جرجس منش، ١٠ (١٩٠٧)، ٧٢١-٧٢٩.

(١٣٣) «حالة الكتابة العربيّة في الإسلام: فَصل من كتاب الخبر عن البشَر للمقريزيّ»، نشره الأب لويس شيخو، ١٠ (١٩٠٧)، ٤٧٨-٤٧٩.

(١٣٤) «أخبار الأخيار بما وُجد على القُبور من الأشعار، جمع أحمد بن خليل اللَّبُّودي»، نشره الأب لويس شيخو، ٢٠ (١٩٢٢)، ١٠٢٥-١٠٤٢؛ أنظر أيضًا: ٢١ (١٩٢٣)، ٧٦.

(١٣٥) «المرج النضِر والأرَج العطِر»، للأب لويس شيخو، ٩ (١٩٠٦)، ٥٨١-٥٨٩ [تعريف بالمؤلّف، وكتابه، ونشر نخبة من ملحه].

- كتاب التمييز في المحاضرات، للأمير حسين بن الأمين فخر الدين المعني (١١٠٩/١٦٩٧)[١٣٦]، وهو مخطوط في الآداب والأخلاق.

فقد أسهمت المشرق في إماطة اللثام عن مرحلة طالما وُصفت - إجحافًا - بالانحطاط، وعرّفت القرّاء بإنتاج أدبائها.

٧ - الآداب العربيّة منذ مطلع القرن الثاني عشر الهجريّ/ الثامن عشر الميلاديّ حتّى الحرب العالميّة الأولى

٧/ ١ - نشرت المشرق دراسات عامّة مهمّة، تناولت أشطُرًا كبيرة من هذه المرحلة أو بعض جوانبها.

٧/ ١/ ١ - فقد خصّ الأب لويس شيخو الآداب العربيّة في القرن التاسع عشر[١٣٧]، وفي الربع الأوّل من القرن العشرين[١٣٨]، بسلسلة من المقالات. ونسج على منواله فؤاد أفرام البستاني في دراسته **الحياة العقليّة في لبنان**، وما يدور في فَلَكها من مدارس، ومطابع، ومحافل أدبيّة[١٣٩]...

٧/ ١/ ٢ - ولكنّ الكثير من الدراسات تعمّق في بعض جوانب الحياة

---

(١٣٦) «كتاب التمييز في المحاضرات، مخطوط للأمير حسين بن الأمير فخر الدين المعني»، لعيسى إسكندر المعلوف، ٢٧ (١٩٢٩)، ٨١١-٨١٥.

(١٣٧) «الآداب العربيّة في القرن التاسع عشر»، للأب لويس شيخو، ١٠ (١٩٠٧)، الفهرست؛ ١١ (١٩٠٨)، الفهرست؛ ١٢ (١٩٠٩)، الفهرست؛ ١٣ (١٩١٠)، الفهرست. وأنظر أيضًا: «إستطراد في نقد انتقاد»، للأب لويس شيخو، ١٢ (١٩٠٩)، ٢٧٨-٢٨٠ [ردّ الأب لويس شيخو على انتقاد جريدة المهذّب الصادرة في زحلة، لما كتبه في مقالاته في أدباء القرن التاسع عشر حول الأسرة اليازجيّة، وإبراهيم اليازجي].

(١٣٨) «الآداب العربيّة في الربع الأوّل من القرن العشرين»، للأب لويس شيخو، ٢٣ (١٩٢٥)، الفهرست؛ ٢٤ (١٩٢٦)، الفهرست؛ ٢٥ (١٩٢٧)، الفهرست.

(١٣٩) «الحياة العقليّة في لبنان قبل مئة سنة»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٧ (١٩٢٩)، ٢٧٦-٢٨١، ٣٦٦-٣٧٣.

الأدبيّة. فدُرست الحركة الأدبيّة في بلاط ظاهر العُمَر (١١٠٦/ ١٦٩٥-١١٩٦/ ١٧٨٢)[١٤٠]، وطرابلس[١٤١]، وجبل عامل[١٤٢]، وجبل الدروز[١٤٣]؛ ومنهم مَن تناول الفنّ القصصيّ في ذلك العهد[١٤٤]، أو بعض الأدباء المبدعين الذين قضَوا في رَيْعان شبابهم[١٤٥]، أو ما كتبه اللبنانيّون في بلاد الاغتراب[١٤٦]، أو ما نُظم من شعر في بعض المُناسبات[١٤٧]. . .

٧/ ٢ - وخلافًا لتوجّه المشرق فيما يختصّ بالمرحلة السابقة، كان التشديد هنا على عدد كبير من الأدباء، الذين كان لأغلبهم نَظْمٌ. فوُضِعت دراسات فيهم، ونُشرت نصوص لهم.

٧/ ٢/ ١ - ويبرز بين هؤلاء الأدباء عَلَمان، هُما المطران جرمانوس فرحات، والشيخ ناصيف اليازجي.

٧/ ٢/ ١/ ١ - أمّا المطران جرمانوس فرحات (١١٤٥/ ١٧٣٢)، فكان لحياته، وآثاره، وعلاقته بعبدالله زاخر (١١٦١/ ١٧٤٨)، ولِذكراه مقامٌ خاصّ على صفحات المشرق[١٤٨].

(١٤٠) «ما قُبيل النهضة: مظاهر الأدب في بلاط ضاهر العُمَر»، لفؤاد أفرام البستاني، ٤٥ (١٩٥١)، ٢٣٣-٢٣٨.

(١٤١) «النهضة الأدبيّة في طرابلس»، لجرجي يَنّي، ٢٥ (١٩٢٧)، ٣٧١-٣٧٥.

(١٤٢) «الأدب وتطوّره في جبل عامل»، بقلم الشيخ علي الزين، ٤٠ (١٩٤٢-١٩٤٣)، ٢٩-٦٠.

(١٤٣) «مظاهر الأدب في جبل الدروز»، لسعيد أبو الحسن، ٤٠ (١٩٤٢-١٩٤٣)، ٦١-١٢٤.

(١٤٤) «الفنّ القصصيّ اللبنانيّ في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين»، لفيكتور كلارجي كرَم، ٤١ (١٩٤٧)، ٧٤-١٠٥.

(١٤٥) «الشباب الذاوي»، لجرجي إبراهيم نصر، ٦٤ (١٩٧٠)، ٢٠٨-٢٢٨.

(١٤٦) «حول ما كتبه اللبنانيّون في ديار الاغتراب»، لجميل جبر، ٦٤ (١٩٧٠)، ٥٢٥-٥٥٦.

(١٤٧) «الحماسة الدستوريّة»، للأب لويس شيخو، ١٢ (١٩٠٩)، ٨١-٩٦ [مجموع لما نُظم من شعر بمناسبة إعلان الدستور العثمانيّ].

(١٤٨) «المستظرَفات المستظرَفات في حياة السيّد جرمانوس فرحات»، للقسّ جرجس منش، ٧ (١٩٠٤)، ٤٩-٥٦، ١٠٥-١١١، ٢١٠-٢١٩. =

٧/٢/١/٢ - وأمّا الشيخ ناصيف اليازجي (١٢٨٧/١٨٧١)، فذرِس رجلًا وشاعرًا، وناثرًا من خلال مجمع البحرين[١٤٩].

٣/٧ - وفضلًا عن هذين العَلَمَيْن، تُطالعنا المشرق بجمع غفير من الأدباء، يصعب تصنيفهم في فئات، نظرًا إلى تعدّد أنشطتهم، وتنوّع إنتاجهم. فيمكن إدراجهم تاريخيًّا.

٧/٣/١ - فمنهم إبراهيم خَبْكي صاحب بديعيّة (تعود إلى سنة

= - «قصيدة ضائعة للسيّد جرمانوس فرحات»، ٧ (١٩٠٤)، ٢٨٨-٢٩٠.
- «تركة السيّد جرمانوس فرحات»، للقسّ جرجس منش، ٧ (١٩٠٤)، ٣٥٤-٣٦١.
- «أثر مَنْسِيّ من ديوان المطران جرمانوس فرحات»، ٢٤ (١٩٢٦)، ٣٩٧-٣٩٨.
- «المطران جرمانوس فرحات: كيف يجب أن نحتفل بتذكاره»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣٠ (١٩٣٢)، ٤٩-٥٣.
- «بين فرحات وزاخر»، ٤٧ (١٩٥٣)، ٧٣٠-٧٣٦ [في قصيدتين متبادلتين].
- «الذكرى المئويّة الثالثة لولادة المطران جرمانوس فرحات»، للأب أنطوان ضوّ، ٦٤ (١٩٧٠)، ٣-٣٤.

(١٤٩) «الشيخ ناصيف اليازجيّ: الرجل - «العالم» - «الشاعر»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٦ (١٩٢٨)، ٨٣٤-٨٤٢، ٩٢٣-٩٣٥.
- «الشيخ ناصيف اليازجيّ يمدح الأمير ملحم ابن الأمير بشير الشهابيّ الكبير»، للأب أنطونيوس شبلي، ٤٨ (١٩٥٤)، ٥٥٤-٦٧٠.
- «بين الشيخ ناصيف اليازجيّ ونصرالله الطرابلسي الحلبي»، للأب أنطونيوس شبلي، ٤٨ (١٩٥٤)، ٣١-٤٠.
- «هَجَرْتُكَ ثمّ أهْجُو ثمّ أهْجُو: قصيدتان في الهجاء من نظم الشيخ ناصيف اليازجي»، للأب أنطونيوس شبلي، ٤٨ (١٩٥٤)، ٤١-٤٥.
- «قصائد متفرّقة في شؤون متنوّعة، للشيخ ناصيف اليازجيّ»، للأب أنطونيوس شبلي، ٤٨ (١٩٥٤)، ١٥٧-١٦٨.
- «الشيخ ناصيف اليازجيّ الشاعر»، للأب أنطونيوس شبلي، ٤٩ (١٩٥٥)، ٣٨٥-٤١٠.
- «اليازجي والقرآن في مجمع البحرين»، لظافر القاسمي، ٥٧ (١٩٦٣)، ٢٥٧-٢٦٢.
- «اليازجي والأمثال في مجمع البحرين»، لظافر القاسمي، ٥٧ (١٩٦٣)، ٥١١-٥١٧.
- «حول تاريخ ضريح الشيخ ناصيف اليازجي»، للأب أنطونيوس شبلي، ٥٧ (١٩٦٣)، ٦٦٥-٦٧٢ [ردّ على أنطون بشارة قيقانو].

١١٤٦/ ١٧٣٣) في مدح النصرانيّة[١٥٠]؛ وأحمد بن صالح الأذهَمي (١١٥٩/ ١٧٤٦) صاحب **الكواكب السنيّة في شرح القصيدة المقريّة**[١٥١]؛ والشاعر الحلبيّ ابن الإفرنجيّة (نبَغ بعد أواسط القرن الثامن عشر)[١٥٢]؛ والشاعر **إبراهيم الحكيم الحلبي** (بعد ١١٨٠/ ١٧٦٦)[١٥٣]؛ والأديب **نعمة ابن الخوري توما الحلَبي** (١١٨١/ ١٧٦٧؟)[١٥٤]؛ والأب **أرسانيوس شكري أروتين الحكيم** (القرن الثامن عشر) صاحب الرحلة[١٥٥]؛ يُضاف إلى ذلك زجليّة في وصف الغلاء والجوع[١٥٦].

٧/ ٣/ ٢ - ومنهم الشاعر ميخائيل البحري (حوالى ١٢١٨/ ١٨٠٣)[١٥٧]، والشيخ أحمد البربير (١٢٢٦/ ١٨١١)[١٥٨]، والمعلّم الياس إدّه (١٢٤٤/ ١٨٢٨)[١٥٩]، ونقولا الترك (١٢٤٤/ ١٨٢٨)[١٦٠]،

---

(١٥٠) «بديعيّة إبراهيم حَنَكي»، نشرها الأب لويس شيخو، ١٢ (١٩٠٩)، ٣٣٧-٣٤٤.

(١٥١) «حول مخطوط»، لأمين نخلة، ٥٧ (١٩٦٣)، ٦٩-٨٣.

(١٥٢) «شاعر حلبي مجهول»، للأب لويس شيخو، ٢ (١٨٩٩)، ٤٤٢-٤٤٧.

- «المجموع المنتظم لابن الإفرنجية»، للأب لويس شيخو، ٢ (١٨٩٩)، ٤٩١-٤٩٥.

(١٥٣) «نُخبة من ديوان إبراهيم الحكيم الحلبي»، لعيسى إسكندر المعلوف، ١٠ (١٩٠٧)، ٨٣٣-٨٤٤.

(١٥٤) «نعمة ابن الخوري توما الحلبيّ الشاعر الناثر»، للأب جرجس منش، ٥ (١٩٠٢)، ٣٩٦-٤٠٥.

(١٥٥) «رحلة الأب أرسانيوس شكري أروتين الحكيم»، نشرها الأب فردينان توتل، ٦١ (١٩٦٧)، ٢٢٧-٢٦٢، ٣٢٥-٣٥٦، ٥٣٧-٥٨٦؛ ٦٢ (١٩٦٨)، ٩٣-١٢٠.

(١٥٦) «زَجَليّة في وصف الغلاء والجوع والضيق منذ مائة وثلاثين سنة»، نشرها عيسى إسكندر المعلوف، ١٨ (١٩٢٠)، ٣٣٨-٣٤٨.

(١٥٧) «ميخائيل البحري الروميّ المَلَكي الشاعر وأولاده»، للأب لويس شيخو، ٣ (١٩٠٠)، ٩-٢٢.

(١٥٨) «مقطّعات شعريّة للشيخ أحمد البربير»، اختارها عيسى إسكندر المعلوف، ٤ (١٩٠١)، ٣٩٦-٣٩٩.

(١٥٩) «المعلّم الياس إدّه الشاعر»، للأب لويس شيخو، ٢ (١٨٩٩)، ٦٩٣-٦٩٧، ٧٣٦-٧٤٤.

(١٦٠) «أرجوزة في وصف الطاعون لنيقولا الترك»، نشرها الأب لويس شيخو، ٢ (١٨٩٩)، ٦٣٧-٦٤٠.

- «المعلّم نقولا الترك (١٧٦٣-١٨٢٨)»، لفؤاد أفرام البستاني، ٤٣ (١٩٤٩)، ٦٩-٧٩.

وبطرس كرامة (١٢٦٧/١٨٥١)[١٦١]، ونصرالله الطرابلسي الحلبي (أواسط القرن التاسع عشر)[١٦٢]؛ يُضاف إلى ذلك قصيدة في مدح إبراهيم باشا تعود إلى نحو ١٢٤٨/١٨٣٢ و١٢٤٩/١٨٣٣[١٦٣].

٧/٣/٣ - ومنهم الشاعر فرنسيس مرّاش الحلبي (١٢٩٠/١٨٧٣)[١٦٤]، والأديب والصحافيّ يوسف حبيب باخوس (١٢٩٩/١٨٨٢)[١٦٥]، والخوري أرسانيوس الفاخوري (١٣٠٠/١٨٨٣)[١٦٦]، والكُنت رُشيد الدحداح (١٣٠٦/١٨٨٩)[١٦٧]، والطبيب الشاعر شاكر بك الخوري (١٣٣١/١٩١٣)[١٦٨]، والمونسنيور يوسف العَلَم (١٣٣٦/١٩١٧)[١٦٩]، والطبيب الأديب أمين يوسف الخوري (١٣٣٨/

---

(١٦١) «مناظرة النارجيلة والغليون: قصيدة فكاهيّة للشاعر المطبوع بطرس كرامة»، نشرها الأب لويس شيخو، ٢ (١٨٩٩)، ١١١٥-١١١٧.

(١٦٢) «الشاعر نصرالله الطرابلسي الحلبي»، للأب لويس شيخو، ٣ (١٩٠٠)، ٣٩٧-٤٠٨؛ أنظر أيضًا: الحاشية ١٤٩، الفقرة الثالثة.

(١٦٣) «قصيدة في مديح إبراهيم باشا لشاعر قديم»، نشرها الأب لويس شيخو، ٢٣ (١٩٢٥)، ٢٩٩-٣٠٤ [من مخطوطة في المكتبة الشرقيّة].

(١٦٤) «مرآة الحسناء: مُلحق بديوان المرحوم فرنسيس مرّاش»، للأب لويس شيخو، ١٥ (١٩١٢)، ٩٤-١٠١.

(١٦٥) «ترجمة العالم المأسوف عليه يوسف حبيب باخوس»، لنجيب فارس باخوس، ٥ (١٩٠٢)، ٤٥٢-٤٥٩، ٤٩٧-٥٠٢.

(١٦٦) «الخوري الشاعر أرسانيوس الفاخوري»، للأب لويس شيخو، ٣ (١٩٠٠)، ٦٠٦-٦١٦.

(١٦٧) «الكونت رشيد الدحداح وأُسرته»، للشيخ سليم الدحداح، ٤ (١٩٠١)، ٣٨٥-٣٩٦، ٤٥٦-٤٦١، ٤٨٩-٤٩٨.

- «قصيدة الكُنت رشيد الدحداح في مدح باي تونس»، نشرها الأب لويس شيخو، ٥ (١٩٠٢)، ١٥٥-١٥٩ [نظمها نحو سنة ١٨٦٣، على نمط «بانت سُعاد» لكعب بن زهير].

(١٦٨) «منتخبات من ديوان الدكتور شاكر بك الخوري»، ٥ (١٩٠٢)، ٥٤٣-٥٤٨.

(١٦٩) «في التاريخ الشعريّ وتواريخ المنسنيور يوسف العلَم»، للأب لويس شيخو، ٦ (١٩٠٣)، ٩٨٦-٩٩٣.

١٩١٩)[١٧٠]، والشاعر بديع خليل الخوري (١٣٢٩/ ١٩٢٠)[١٧١]، ووليّ الدين يَكَن (١٣٣٩/ ١٩٢١)[١٧٢]، وبشارة بولس غانم (١٣٤٢/ ١٩٢٣)[١٧٣]، ونعمان أبي ناضر (١٣٤٣/ ١٩٢٤)[١٧٤]، وسليمان البستاني (١٣٤٣/ ١٩٢٥)[١٧٥].

فمن خلال التعريف بهؤلاء الأدباء وإنتاجهم، كانت المشرق تؤرّخ للنهضة منذ بداياتها، وتعمل على رفع دعائمها، ممهّدة السبيل أمام جيلٍ جديد يُعدّ العدّة لاستكمال ما بدأه أسلافه.

وبعدما اطّلعنا على جهود المشرق في دراسة الآداب العربيّة على اختلاف مراحلها، نخصّ كتّابها بوقفة قصيرة، لتتبيّن أهمّ توجّهاتهم.

٨ - كتّاب المشرق في الآداب العربيّة

لا شكّ أنّه يُمكننا أن نتتبّع بوضوح إسهام كتّاب المشرق في حقل الآداب العربيّة، من خلال مقالاتهم المبثوثة في ثنايا هذه الدراسة. ولا أظنّنا نحتاج إلى كبير عناء، لتبيّن الدور البارز الذي مثّله بعضهم على صفحات المجلّة.

---

(١٧٠) «الدكتور أمين يوسف الخوري (١٨٥٢-١٩١٩)»، لجرجي إبراهيم نصر، ٦٤ (١٩٧٠)، ١٩٦-٢٠٧.

(١٧١) «الشاعر المغمور بديع خليل الخوري (١٨٩١-١٩٢٠)»، لجرجي إبراهيم نصر، ٦٤ (١٩٧٠)، ٣٥-٤٨.

(١٧٢) «شخصيّة بارزة: وليّ الدين يَكَن (١٨٧٣-١٩٢١)»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٧ (١٩٢٩)، ٦٧١-٦٨٣.

(١٧٣) «بشارة بولس غانم (١٨٥٠-١٩٢٣)»، لجرجي إبراهيم نصر، ٥٨ (١٩٦٤)، ١٢٩-١٥٩.

(١٧٤) «نعمان أبي ناضر (١٨٧٧-١٩٢٤)»، لجرجي إبراهيم نصر، ٦٤ (١٩٧٠)، ٦١-٦٤.

(١٧٥) «إلياذة هوميروس: نُبذة في تعريبها الحديث»، للأب خليل إدّه، ٧ (١٩٠٤)، الفهرست.

- «سليمان البستاني: الرجل - رجل السياسة - رجل العلم والأدب»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٣ (١٩٢٥)، ٧٧٨-٧٩١، ٨٢٤-٨٤٣، ٩٠٨-٩٢٦.

١/٨ - فعلى رأسهم تأتي مجموعة كبيرة من الآباء اليسوعيّين، وفي مقدّمتهم الأب لويس شيخو (١٩٢٧)، والأب هنري لامنس (١٩٣٧). أمّا الأب لويس شيخو، فعنايته بالآداب العربيّة موسوعيّة الاتّجاه: فقد اهتمّ بالتأريخ للآداب العربيّة عمومًا، وبالتنقيب عن مخطوطاتها لجمعها ونشر المُهِمّ منها، وعكف على دور النصرانيّة والنصارى في ذلك كلّه، باحثًا مُمَحّصًا. وأمّا الأب هنري لامنس، فاتّجه اتّجاهًا تاريخيًّا ودينيًّا، فغاص على تاريخ العرب وشؤون دينهم في جاهليّتهم، وإسلامهم، ولا سيّما في عهد بني أميّة.

ومن الآباء اليسوعيّين الذين نشروا أبحاثهم في المشرق الأب أنطون صالحاني (١٩٤١) الذي ارتبط اسمه باسم الأخطل، وعُني بالشعر الأمويّ ونقّد دواوينه عنايةً خاصّة؛ والأب لويس المعلوف (١٩٤٦)؛ والأب فردينان توتل (١٩٧٧). ولا يسعنا إغفال جُهود الأب خليل إدّه، والأب فرنسوا تَندُلا، والأب الكسيس مالون، والأب رفائيل نخلة؛ ولِعهد أقرب منّا، نُشير إلى ما نشره في المشرق قبل احتجابها المؤقّت، الأب إغناطيوس عبده خليفة، والأب كميل حشيمه.

٢/٨ - وإلى جانب الآباء اليسوعيّين هؤلاء، وُجدت طائفة من رجال الدين المسيحيّين الذين اغنَوا المشرق بإنتاجهم. فمنهم القسّ جرجس منش (١٩٣١) الذي اهتمّ بأدب النهضة، والأب أنستاس ماري الكرملي (١٩٤٧) الذي عُني بالشعر القديم، والقسّ إسحق أرملة (١٩٥٤)[١٧٦]، والأب أنطونيوس شبلي (١٩٦٤) الذي خصّ الشيخ ناصيف اليازجي بعدد كبير من مقالاته...

٣/٨ - واللافت في الأمر، فتحُ المشرق صفحاتها لمجموعة من كبار المستشرقين، ليُدلُوا بدلوهم في الآداب العربيّة، ويُغنوها بنظراتهم العلميّة، الدقيقة. وينتمي إلى هذه الفئة المستشرق الروسيّ إغناطيوس

(١٧٦) أنظر: «الأب إسحق أرملة السرياني (١٨٧٩-١٩٥٤)»، للأب إغناطيوس عبده خليفة، ٤٨ (١٩٥٤)، ٧١٤-٧١٨.

كراتشكوفسكي I.J. KRATCHKOWSKY (١٩٥١)[١٧٧]؛ والألمانيّ فريتس كرنكو Fritz KRENKOW (١٩٥٣)؛ والفرنسيّان ريجيس بلاشير Régis BLACHÈRE (١٩٧٣) في دراسته المقامة، وأبا الطيّب المتنبّي؛ وشارل بلاّ Charles PELLAT (١٩٩٢) في أبحاثه التي خصّ بها الجاحظ ومحمّد بن يَسير الرياشي؛ والإيطاليّ مرتينيانو رونكاليا (Martiniano RONCAGLIA).

٤/٨ - ولكنّ الفتات المتقدّمة لا تحجب الجهود الكبيرة التي بذلها عدد كبير من الباحثين، وعلى رأسهم حبيب زيّات (١٩٥٤)[١٧٨]، وفؤاد أفرام البستاني (١٩٩٤). فكلاهُما موسوعيّ الاتّجاه. أمّا حبيب زيّات فخاض في موضوعات متفرّقة، تنتمي إلى الشعر، والنثر، والنقد، والديارات، وبعض الظواهر الاجتماعيّة... وأمّا فؤاد أفرام البستاني فكانت رؤيته أشمل، إذ خاض في الآداب العربيّة على اختلاف عهودها، شعرًا ونثرًا، من غير أن يُهمل أبعادها الحضاريّة.

ومن الكتّاب البارزين رشيد الشرتوني (١٩٠٧)، وسعيد الشرتوني (١٩١٢)، ومحمود شكري الآلوسي (١٩٢٤)، وشكيب أرسلان (١٩٤٦)، ويوسف غنيمة (١٩٥٠)، وعيسى إسكندر المعلوف (١٩٥٦)، وبطرس البستاني (١٩٦٩).

يُضاف إليهم (حسب ترتيب أُسرهم الألفبائيّ): ألفريد البستاني، وعارف تامر، وجبرائيل جبّور، وفوّاز أحمد طوقان، وظافر القاسمي، وميشيل سليم كميد، ورياض معلوف، وأمين نخلة، وجرجي إبراهيم نصر، وغيرهم كثير.

ولا شكّ أنّ تنوّع هؤلاء الكتّاب، واختلاف مشاربهم وأصقاعهم،

---

(١٧٧) أنظر: «إحياء لذكرى إغناطيوس كراتشكوفسكي (١٨٨٣-١٩٥١)»، للأب يوحنّا مصريان، ٤٥ (١٩٥٤)، ٥٦٤-٥٦٩.

(١٧٨) أنظر: «حبيب زيّات (١٨٧١-١٩٥٤)»، للأب إغناطيوس عبده خليفة، ٤٨ (١٩٥٤)، ٥٦٤-٥٦٩.

قد كان لهما عميق الأثر في إغناء المشرق، وشموليّة نظرتها إلى الآداب العربيّة. .

٭ ٭ ٭ ٭ ٭

وبعدَ هذه الجولة في رحاب المشرق، أشرفنا على نهاية مطافنا، والأملُ يُراودنا في أن نكون قد حقّقنا جزءًا من غايتنا التعريفيّة في إطلاع القارئ على جهود هذه المجلّة العريقة في مجال الآداب العربيّة، ومن غايتنا التوثيقيّة في تزويد الباحث في هذه الآداب بمرجعيّة تُنير له طريق بحثه.

ويكمن فضل المشرق الكبير، في تأريخها للآداب العربيّة على اختلاف مراحلها: فقد نظرَتْ إليها تارةً نظرة عامّة فتناولتها بمُجملها، ونظرت إليها تارةً أخرى نظرة خاصّة فتصدّت لكلّ مرحلة من مراحلها، أو لمسائل محدَّدة من مسائلها، أو لأدباء معيّنين من أدبائها.

فنلاحظ أنّها عُنيت بالعهود المختلفة، وإن حاز قصبَ السبق فيها، العهد الجاهليّ، والعهد العبّاسيّ، وعصر النهضة. وكان لها إسهامٌ مُهِمّ في العهد الأمويّ، ولم تُهمل إطلاقًا ما درج بعض الباحثين على تسميته - إجحافًا - بعصر «الانحطاط». ولكن تجدر الإشارة إلى قلّة ما خُصّص من مقالات لصدر الإسلام، والأدب الأندلسيّ. وقد أفسح في المجال للشعر والنثر على السواء: فدُرس الشعر من خلال بعض مستوياته، ولم تقتصر المعالجة على كبار الشعراء بل تجاوزتهم إلى المغمورين، ونُشرت نصوص شعريّة كثيرة؛ وكذلك النثر، الذي طُرِق الكثير من فنونه، ودُرس الكثيرون من ممثّليه. ولكن يلفتنا شيء من الفتور في الاهتمام بالموضوعات الأدبيّة، بُعيد الخمسينيّات؛ وربّما عاد ذلك إلى وفاة الكثير من الآباء اليسوعيّين الذين أَوْلَوا الآداب العربيّة جُلّ اهتمامهم، وإلى انشغال فؤاد أفرام البستاني بالتدريس وبمُهمّات أُخرى، وإلى ما طرأ من تغيير على توجّهات إدارة المشرق[١٧٩].

---

(١٧٩) أنظر الحاشية، رقم ٤، أعلاه.

وكثيرًا ما سعت المشرق إلى قراءة هذه الآداب، في ضوء ما يُحيط بها، من ظروفٍ تاريخيّة، ومقتضيات جغرافيّة، وظواهر دينيّة، واجتماعيّة، ونفسيّة، وثقافيّة، من غير إغفال مقارنتها بالآداب الأُخرى. وهي في ذلك كلّه تبذل جهدها لمواكبة العصر، وما يستجدّ فيه من نظريّات، وأبحاث.

وفضلًا عن ذلك، وتحقيقًا له أيضًا، كان لـلمشرق اليد الطُولى في التعريف بالمخطوطات العربيّة، ونشرها. وهكذا نُشر على صفحاتها الكثير من الأخبار، والمعارف، والمختارات النثريّة والشعريّة، والدواوين الشعريّة الكاملة.

ولم يكن كتّابها يتوانَون في نقد ما تَنشره المطابع المختلفة. وتجدر الإشارة إلى دور الأب لويس شيخو الكبير في جمع المخطوطات، وتأسيس المكتبة الشرقيّة، التي أضحت رافدًا أساسيًّا للآباء اليسوعيّين، في ما ينشرونه في المشرق من أبحاث ومخطوطات.

ومن جهةٍ أُخرى، لا ينبغي أن يَغيب عن بالنا أنّ المشرق مجلّة كاثوليكيّة. فمن شأن ذلك أن يشرح لنا اهتمامها الكبير بالنصرانيّة والنصارى في الآداب العربيّة، جماعاتٍ، وأفرادًا، وإنتاجًا، في القديم والحديث على السواء.

وممّا يُعترف به للمشرق، معرفتُها العميقة بنفسيّة القارئ. فإلى جانب الأبحاث العلميّة الآنفة الذكر، قدّمت لقارئها طائفةً وافية من الأقوال المأثورة، والطُرَف، والنوادر، والفكاهات، لتُهذّب أخلاقه، وتروّح عنه، وتُعينه على عناء الجِدّ بجَمام الهَزْل.

فمِن خلال ما تقدّم يتكشّف دور المشرق البالغ الأهمّيّة في النهضة الأدبيّة. فهي حلقة من أهمّ حلقات الإحياء الأدبيّ، في عودتها إلى الماضي وإبراز عيون تراثه، وربطه بالحاضر مواكَبةً للتطوّر، ولمقتضيات العصر. وهي مع ذلك، مَعين لا ينضب، يمدّ الباحث في الآداب العربيّة بمعطيات أساسيّة أرست دعائمها على مرّ السنين.

ويحضُرني في هذه اللحظات، «ما حُكي عن الصاحب بن عبّاد أنّه كان في أسفاره وتنقّلاته يستصحب حِمل ثلاثين جملًا من كتب الأدب ليُطالعها، فلمّا وصل إليه كتاب الأغاني لم يكن بعد ذلك يستصحب سواه، استغناءً به عنها»(١٨٠). لا أريد من التذكير بذلك القول المبالغةَ، كأنْ أزعُم أنّ المشرق تُغني عن سواها، ولكنّي أُريد التأكيد أنّ المشرق على غرار أُمّهات المصادر العربيّة، لا غِنى عنها لباحث في الآداب العربيّة، مهما كان موقفه من بعض ما ورد فيها من وجهات نظر؛ ومهما تطوّرت الدراسات الأدبيّة، وتضاربت مناهجها. وحبّذا لو ينبري القيّمون على المشرق اليوم، فيجمعون من دُررها ما لم يُجمَع، ويضعونه بمتناول الباحثين وطلاّب المعرفة، إفساحًا في وَصل حاضرنا بماضينا، واستشرافًا لآفاق مستقبلنا.

---

(١٨٠) إبن خلّكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت، دار صادر، ١٣٩٧/١٩٧٧، ٣٠٧/٣.

الكنيسة القبطيّة الكاثوليكيّة في مئويّتها الأولى
الهويّة والرسالة

الأب موريس پيار مارتان اليسوعيّ*

تحتفل الكنيسة القبطيّة الكاثوليكيّة في السنة الجارية بذكرى تأسيسها المئويّة في العام ١٨٩٨، بعد ستّين من تكوين إيرشيّاتها الثلاث الأولى: في القاهرة، والمنيا وطهطا. ولإدراك هويّة تلك الجماعة ومكانتها ودورها في مصر، سوف نتتبّع بسرعة، في هذا المقال، المراحل التي مرّت بها إبّان السنوات المئة المنصرمة. ذلك بأنّ الكاثوليك الشرقيّين، المشاركين في الإيمان الواحد، لا يتميّز بعضهم عن بعض بالطقوس فقط، بل إنّ كلًّا من جماعاتهم تحمل في مؤسّساتها وأفرادها علامات الزمن والبيئة والظروف التي واكبت انطلاقتها ومسيرتها وتطوّرها. فعلى سبيل المثال، تتميّز الطائفة المارونيّة، التي طالما استوطنت جبال لبنان، عن الطائفة الملكيّة التي نشأت في مطلع القرن السابع عشر وفي بيئة مدينيّة بين دمشق وحلب، وسرعان ما تفرّقت في الشرق الأدنى بسبب ما واجهته من معارضات، في حين نلاحظ أنّ طائفة الأقباط الكاثوليك، التي نشأت في الحقبة نفسها وبتأثير من الحركة الإرساليّة عينها، لم تستكمل تنظيمها إلاّ بعد نحو قرنين من الزمن[1].

(*) باحث في الشؤون المصريّة.

(١) أطلب: B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Ecole Française de Rome, 1994.

يرقى أوّل ذِكر للأقباط الكاثوليك إلى العام ١٧٢٢ في صعيد مصر، وعلى وجه التخصيص في أخميم، حيث تركّزت، إلى جانب جرجا، إرساليّة الرهبان الفرنسيسيّين منذ أواخر القرن السابع عشر. وبعد عشرين سنة، في منتصف القرن الثامن عشر، تحوّل مطران الأقباط الأرثوذكس في القدس إلى الكنيسة الكاثوليكيّة فكان أوّل أساقفتها الأقباط، سوى أنّه لم يبرح القدس أبدًا... إلاّ أنّ إرساليّة الفرنسيسيّين راحت تنمو بخَفَر، لا سيّما نواحيَ أسيوط وطهطا حيث يكثر الأقباط، وتوالى على رأس الجماعة عدد من النوّاب الرسوليّين لم ينل معظمهم الرسامة الأسقفيّة، وكان آخرهم كيرلّس مقّار، العامَ ١٨٩٥، وقد رُسم مطرانًا على القاهرة في السنة التالية، ثمّ أصبح أوّل بطاركة الطائفة.

أوّلًا: البدايات

ماذا دفع الحبرَ الأعظمَ لاوون الثالث عشر، الذي أصدر رسالته العامّة في كرامة الكنائس الشرقيّة (*Orientalium Dignitas*) العامَ ١٨٩٤، إلى أن يتّخذ قراره المذكور أعلاه في شأن الكنيسة القبطيّة؟ لا بدّ، لفهم تلك البادرة، من التذكّر بأنّ مصر كانت آنذاك في أوج عمليّة تحديثها على جميع الصعد: الثقافيّ، والاجتماعيّ والاقتصاديّ، بتأثير من الحضور الأوروبّيّ الذي تجلّى، فيما تجلّى، بالمنافسة السياسيّة بين فرنسا وإنكلترا، ممّا أفضى إلى احتلال مصر على يد الإنكليز في العام ١٨٨٢. وكان من نتائج هذا الانفتاح على العالم أن ازدهر عمل الإرساليّات لا سيّما في التربية. فقد أسّس المشيخيّون الأميركان، الموجودون في مصر منذ ١٨٥٤، مستشفى ومدرسة إكليريكيّة في أسيوط العام ١٨٦٦، ومن تلك المدينة كانوا ينتشرون في الصعيد كلّه حيث أسّسوا أغلبيّة مدارسهم وقد بلغ عددها في العام ١٨٨٠ أربعين مدرسة. وفي ١٨٧٧ أُنشئت النيابة الرسوليّة اللاتينيّة في الدلتا وسُلّمت أمورها إلى جمعيّة الإرساليّات الإفريقيّة في ليون. وفي ١٨٧٩، طلب لاوون الثالث عشر إلى اليسوعيّين تأسيس إكليريكيّة صغرى في القاهرة ليُعِدّوا فيها طلاّب الإكليريكيّة الشرقيّة

في بيروت حيث كانت تتمّ تنشئة أغلبيّة الكهنة المصريّين، ومنها تخرّج الأساقفة الأقباط الكاثوليك الثلاثة الأول. وفي ١٨٨٧، أراد اليسوعيّون أن يقتربوا من الأماكن التي فيها تنشأ دعوات إكليريكيّيهم، فافتتحوا في مدينة المنيا ديرًا كانوا ينطلقون منه إلى المدن الصغرى والقرى المجاورة حيث كانوا يؤسّسون المدارس لمناهضة تأثير البروتستانت. وختامًا، أُسّست في العام ١٨٩٩، بطهطا، إكليريكيّة الأقباط الكاثوليك الكبرى.

وعليه فالزمن الممتدّ بين ١٨٨٠ و١٩٠٠ هو الزمن الحقيقيّ الذي فيه تمّت فعليًّا إعادة تأسيس طائفة الأقباط الكاثوليك، وقد أخذت تنمو باطّراد منذ تلك المدّة، منطلقةً على وجه الخصوص في الصعيد. ففي البداية، لم يكن لأبرشيّة البطريركيّة، الممتدّة على نصف مساحة البلاد، سوى كنيسة في القاهرة، بمحلّة درب الجنينة، قدّمها رهبان التدّيس فرنسيس، ومصلّى في المنصورة، بالإضافة إلى الكنيسة البطريركيّة في الإسكندريّة التي بُنيت العام ١٩٠٣. أمّا إبرشيّة المنيا في الصعيد فكانت تشمل أكثر من عشر رعايا، وإبرشيّة طهطا أكثر من عشرين. لذا أنشئت الإكليريكيّة الكبرى في المدينة الأخيرة هذه[٢].

وفي ما يلي جدول مقتبس من الإحصاءات العشريّة الثلاثة الأوّل التي تمّ فيها تعداد سكّان البلاد، ويمكن من خلاله تبيّن نموّ الطائفة:

(٢) إنّ صغر حجم الإبرشيّة البطريركيّة في مقابل كبر إبرشيّتي الصعيد يُفسّر إلى حدّ ما الأزمة التي قامت عام ١٩٠٨ فاستقال البطريرك كيرلّس مقّار لأسباب يغلب الظنّ أنّها كانت ماليّةً وإداريّة، وقد رافق تلك الاستقالة مواجهات لم تخلُ من العنف بين أعضاء الطائفة في القاهرة. وبعد انتماء مقّار مدّةً وجيزة إلى الأرثوذكسيّة الملكيّة، تصالح مع روما في ١٩١١ وعاش عيشة متواضعة في لبنان حيث توفّي عامَ ١٩٢١. وقد أعيد رفاته إلى القاهرة ودفن فيها باحتفال رسميّ (راجع: الأنبا يوحنّا كابس: الأنبا كيرلّس مقّار، القاهرة، ١٩٢٧).

الجدول الأوّل

تعداد الأقباط الكاثوليك بين ١٨٩٧ و١٩١٧

	١٨٩٧	١٩٠٧	١٩١٧[٣]
القاهرة	٤٨٩	٣٠٢٦	
الإسكندريّة	١٠١	٣٩١	
الدلتا	٨٠	٨٥٥	
الصعيد			
الجيزة	٠١	١٠٥	
الفيّوم	١٤	٦١	
بني سويف	٣٥	٧٧	
المنيا	١١١	١٧٢٢	٤٢٣١
أسيوط	٤١٨	٤٣٥٢	٦١٥١
جرجا	٩٢٦	٢٧٦٢	٥٧٧٢
قنا	٢٥٤	١١٣٠	٢٥٥٤
مجموع الصعيد	١٧٥٩	١٠٢٠٩	
المجموع العامّ	٢٤٢٩	١٤٤٨١	

نستنتج من الجدول السابق أوّلًا أنّ الأقباط الكاثوليك كانوا في الدلتا قليلين جدًّا، إذا ما قُورنوا بمَن كانوا في الصعيد. والأقباط عامّة

(٣) لم يميّز إحصاء ١٩١٧ بين الأقباط الكاثوليك وسواهم من أعضاء الكنائس الكاثوليكيّة. لذا لم نذكر سوى الأرقام الخاصّة بمحافظات الصعيد حيث أغلبيّة الكاثوليك الساحقة هي من الأقباط.
ويلاحظ إحصاء ١٨٩٧ أنّ البروتستانت الأقباط كانوا موزّعين في البلاد على النحو التالي: القاهرة: ٨٢؛ الإسكندريّة: ٥٠؛ الدلتا: ٥٦؛ الصعيد: ٨٨٠٩.

ليسوا في الدلتا إلاّ نحو ٢٪. ثمّ نلاحظ نموّ عدد الكاثوليك السريع بين ١٨٩٧ و١٩٠٧، ثمّ تباطؤ هذا النموّ بين ١٩٠٧ و١٩١٧[٤]. ولئن ازداد عدد الكاثوليك بالقاهرة في العام ١٩٠٧ فسبب ذلك عاملُ النزوح باطّراد من الريف إلى المدينة.

ثانيًا: التطوّر

إنطلاقًا من بدايات الطائفة، يمكننا محاولة رسم أهمّ مراحل تطوّرها، وقد كان لها دور أساسيّ في تكوين هويّتها الراهنة. فثمّة، وفي مرحلة أولى، عمليّة التأسيس أو، بعبارة أوضح، عمليّة قيام المؤسّسات، تجلّت في ازدياد عدد الرعايا وبالتالي ازدياد عدد الإبرشيّات لتأمين خدمة المؤمنين على نحوٍ أفضل. ورافق نموَّ المؤسّسات الكنسيّة تحرّرُ الإكليرُس الإبرشيّ المتزايد من مساعدات الرهبانيّات الإرساليّة، كانت أُولى مظاهره العمليّة إنشاءُ إكليريكيّة طهطا. ثمّ برزت مرحلة الاستتباب - أو الاستقرار - إذ أخذت الطائفة تنمو نموًّا طبيعيًّا غير مرتبط بالعبور من الأرثوذكسيّة إلى الكاثوليكيّة كما حصل في البدايات، فالهويّة الثقافيّة والدينيّة باتت أمرًا راهنًا. وأخيرًا اتّسمت الطائفة بنزعة قويّة إلى التمدين، تسارعت وتيرتها منذ خمسين سنة، وهي وإن كانت من الظواهر التي تتجلّى عند جميع الطوائف، إلاّ أنّنا نلاحظ خاصّةً عند الأقلّيّات، فهي مدفوعة، أكثر من الجماعات الأُخرى، إلى الهروب من عزلة القرى وصرامة التقاليد فيها إلى سعة رحاب المدينة. والإبرشيّة البطريركيّة هي، من هذا القبيل، مثال يستحقّ معالجة خاصّة.

---

(٤) يمكن مقارنة هذه الأرقام الرسميّة (التي يصعب الشكّ في صحّتها لأنّ الإدارات كانت آنذاك في عهدة الإنكليز وهم غير متحازين في الشؤون الدينيّة) بالأرقام التي كان المرسَلون والأساقفة يقدّمونها في ذلك الزمن، وغالبًا ما كانوا يبالغون فيها (أطلب M. Martin, «Les Coptes Catholiques 1880-1920», dans *Proche-Orient Chrétien* 40, pp 33-55).

١- الرعايا والإبرشيّات في الصعيد

لقد بيّن الجدول السابق أنّ ازدياد عدد الكاثوليك حصل أوّلاً في إبرشيّتي المنيا وطيبة، وعلى نحوٍ أدقّ، إذا ما اطّلعنا على تفاصيل أرقام الرعايا، من المنيا صُعُدًا إلى نواحي سوهاج: إنّها منطقة الصعيد، حيث كثافة المسيحيّين هي الأعظم. وأغلب الرعايا الأُولى، التي أُسّست بين ١٨٩٠ و١٩١٥، نشأت في إثر مبادرات قام بها قسمٍ أو حتّى جملة سكّان بعض القرى الأرثوذكس مطالبين، وعلى رأسهم كاهن الرعيّة أحيانًا، بمدرسة لأبنائهم. وكانوا من أجل ذلك يتحوّلون إلى الكثلكة، وكثيرًا ما كانت المدرسة تقوم مقام الكنيسة أو الكنيسةُ مقام المدرسة، إلاّ أنّ ظاهرة تأسيس المدارس - الكنائس هذه بفضل مساعدات المرسلين، توقّفت إبّان الحرب الكونيّة العالميّة الأُولى (١٩١٤-١٩١٨)، ثمّ عادت ببطء بين ١٩٢٠ و١٩٤٠ وازدهرت مع إنشاء الجمعيّة الكاثوليكيّة لمدارس الصعيد في العام ١٩٤٠.

وعليه فإنّ نموّ الطائفة الكاثوليكيّة تمّ أوّلاً على حساب طائفة أرثوذكسيّة أضعفتها، في أثناء حبريّة البطريرك كيرلّس الخامس التي طال أمدها (١٨٧٤-١٩٢٥)، انقسامات داخليّة بين جماعة من العلمانيّين العصريّين تريد إثبات وجودها من خلال المجلس الملّيّ، وإكليرس تقليديّ محدود الثقافة. بيد أنّه ما عتّمت أن راحت بعض الجمعيّات العلمانيّة الأرثوذكسيّة تنشئ المدارس بدورها، وكان من انتشار المعاهد البروتستانتيّة والكاثوليكيّة والأرثوذكسيّة أن قطع الأقباط في الميدان الثقافيّ شوطًا ملموسًا جعلهم يتقدّمون على مواطنيهم غير المسيحيّين، ممّا يفسّر تأثيرهم، منذ السنوات ١٩١٠-١٩٢٠ في الوظائف العامّة والمهن الحرّة، تأثيرًا يفوق ما يُنتظر من نسبتهم بين مجموع السكّان.

ولئن أُسّست أُولى المدارس والكنائس خاصّةً في القرى الصغيرة المعزولة، فقد تبدّل الوضع بدءًا من ١٩٤٠، إذ مالت الكفّة نحو المدن المركزيّة أمثال بني مزار وسمالوط وديروط وصِدفا... حيث تدفّق

المهاجرون من الريف. غير أنّ تمركز الكثلكة هذا لم يتمّ إلاّ في مناطق معيّنة وانطلاقًا من محاور إشعاع محدودة، كمثل المنيا وأبي قرقاص وأسيوط وطهطا، في حين ظلّت مناطق أُخرى، حيث الوجود الأرثوذكسيّ كثيف، كمثل صَنَبُو وأبْنُوب، بمنأى عن هذه الحركة. ويمكن اختصار عمليّة تطوّر الطائفة، انطلاقًا ممّا توفّره طبعات دليل الكنائس الكاثوليكيّة في مصر، بالجدول التالي:

الجدول الثاني

رعايا الأقباط الكاثوليك

الإبرشيّات	١٩٢٠	١٩٤٦	١٩٧٥	١٩٩٦
البطريركيّة (١٨٩٦)	٥	١١	٣×٣٠	٤×٤١
الإسماعيليّة (١٩٨٣)				٤+١×٦
المنيا (١٨٩٦)	١١	٢+١٢	٣×٢٣	١×٢٦
طهطا (١٨٩٦)	٢٥	٣١		
أسيوط (١٩٤٧)			٨+٢×٣٤	١+٣×٣٧
سوهاج (١٩٤٩)			١٠+٤×٣٢	١+١٨
الأقصر (١٩٨٢)				١١×١٧

+ = إضافة كنيسة يخدمها كاهن رعيّة أُخرى

× = إضافة رعيّة يخدمها راهب.

يُضاف إلى الإبرشيّة البطريركيّة ٨ كنائس: ٢ في أوروبّا، ٢ في أوستراليا، ٢ في كندا، ٢ في الولايات المتّحدة.

يتّضح ممّا سبق أنّ النموّ حصل أوّلًا في الصعيد. في ١٩٤٧ كانت إبرشيّة طهطا تشمل كلّ وادي النيل من ملّاوي حتّى أسوان، فنُقل كرسيّها

إلى أسيوط، مركز إرساليّة الفرنسيسيّين وعاصمة الصعيد. ثمّ شُطرت فنتج عن ذلك إبرشيّة سوهاج في العام ١٩٤٩، وشُطرت هذه بدورها العام ١٩٨٢ عند تأسيس إبرشيّة الأقصر. وهذه الإبرشيّة، وإن تكن أوسعَ مثيلاتها مساحةً، إلاّ أنّها أقلّها من حيث عدد الرعايا، لضعف كثافة المسيحيّين في الصعيد الأقصى، ولأهمّيّة دور المرسلين فيها[٥].

ويلاحظ أيضًا من الجدول السابق استقرار توسّع الطائفة. فلئن تضاعف عدد الرعايا بين ١٩٤٦ و١٩٧٥ في أسيوط وسوهاج، فمردّ ذلك إلى أنّ بعض المراكز في القرى جُعِلَ رعايا مستقلّة بسبب تكاثر رجال الإكليرس، وهذا ما ندر بين ١٩٧٥ و١٩٩٦. وعلى العكس، فالإبرشيّة البطريركيّة بدت في حالة نموّ مستمرّ على امتداد السنوات الخمسين الأخيرة، ممّا يتطلّب تفسيرًا سريعًا.

٢- الإبرشيّة البطريركيّة

رأينا في أعلاه أنّه لم تشمل تلك الإبرشيّةُ في مطلع القرن سوى ثلاث كنائس. وفي العام ١٩٢٠ أُنشئ فيها اثنتان بالقاهرة، ثمّ ازداد العدد بقيام أربع أُخَر في العام ١٩٤٦ بأحياء أخذت رقعتها تتّسع مع وصول الوافدين من الصعيد: شبرا، الشَرَبيّة، القُللي، الزيتون، الفجّالة، وطبعًا مصر الجديدة. وحصل مثل ذلك في الإسكندريّة بمحلّة غيط العنب، ثمّ برزت طنطا وهي كبرى مدن الدلتا. في المقابل، كان الفرنسيسيّون في ١٩٤٦ لا يزالون يدبّرون أمور ١٩ رعيّة لاتينيّة: ٣ في القاهرة، ٦ في الإسكندريّة، ٤ في مدن الدلتا، و٦ على ضفاف قناة السويس، في حين يتولّى كهنة الإرساليّات الإفريقيّة ١١ رعيّة: ٥ في القاهرة و٦ في الدلتا. وكان الدليل الكاثوليكي، في طبعة ١٩٤٦، يقدّر عدد بعض طوائف

(٥) ويُلاحَظ من الجدول السابق أنّ كراسيّ الأسقفيّات أضحت في السنوات الأخيرة في عواصم المحافظات، حيث الحضور مهمّ والظهور مستحبّ. ومن هذا المنطلق تطابقت حدود الإبرشيّات وحدود المحافظات ممّا يفسّر أنّه، في العام ١٩٩٠، نُقل مركزا ملاّوي ودير مَواس من إبرشيّة أسيوط إلى إبرشيّة المنيا. ولا يستثنى من القاعدة هذه إلاّ إبرشيّة الأقصر التي تشمل محافظتي قنا وأسوان.

الكاثوليك بمصر على النحو التالي: ١١٨,٠٠٠ لاتينيّ - ومعظمهم في القاهرة والإسكندريّة والدلتا -، و٦٠,٠٠٠ قبطيّ وغالبيّتهم تعيش في الصعيد.

بيد أنّ هذا الواقع أخذ يتبدّل جذريًّا في الخمسينيّات، لا سيّما بسبب رحيل الأجانب الكثيف بدءًا من ١٩٥٦. فمن جرّاء الهجرة هذه تدنّى عدد المدبّريّات الرسوليّة اللاتينيّة من ثلاث مدبّريّات (مصر الجديدة، الإسكندريّة، القناة، وكانت معظم الإرساليّات مرتبطةً بها) إلى اثنتين، ثمّ إلى واحدة في وقتنا الحاضر. واستمرّ إنشاء رعايا قبطيّة في أحياء القاهرة الآخذة بالتوسّع: الجيزة، إمبابة، شُبرا الخيمة، عزبة القُصيرين، المطريّة، عين شمس، وفي مثيلاتها من أحياء الإسكندريّة: باقُوس، سيدي بِشر، الحضرة، في حين انتقلت جميع رعايا الإرساليّات الإفريقيّة بالدلتا إلى الإبرشيّة البطريركيّة، وحصل الأمر نفسه في ما يتعلّق برعايا القناة، ممّا أفضى إلى تأسيس إبرشيّة الإسماعيليّة في العام ١٩٨٣.

وفي الوقت الحاضر تضمّ الإبرشيّة البطريركيّة ٢٠ رعيّة في القاهرة، ١٠ في الإسكندريّة، ٥ في مدن الدلتا، يضاف إليها ٣ في مراكز محافظات مرسى مطروح، بني سويف والفيّوم - علمًا أنّ الرعيّتين الأخيرتين اقتُطعتا من إبرشيّة المنيا - و٣ في مدن صغيرة إلى شمال غرب القاهرة. واستوجَب هذا النموّ إقامة أسقف معاون لمحافظات الجيزة والفيّوم وبني سويف في العام ١٩٨٨.

إنّ الإبرشيّة البطريركيّة أنموذج واضح تبدو من خلاله كيفيّة نموّ طائفة الأقباط الكاثوليك: توسُّع المؤسّسة، والاستقلال عن الرهبانيّات الإرساليّة، وخاصّة الانتقال إلى المدن، هي ظواهر ثلاث كانت في أساس تكوين هذه الإبرشيّة وسواها من الإبرشيّات. إلاّ انّ ازدياد عدد الرعايا لا يعني ازدياد نسبة الأقباط الكاثوليك في مصر، إذ إنّه خاصّةً نتيجة النزوح من الريف إلى المدينة.

ثالثًا : اليوم

أمّا اليوم، وانطلاقًا من مسيرة طائفة الأقباط الكاثوليك الراهنة، فنتساءل: ما هي سماتها الخاصّة التي تُبرز هويّتها، وبالتالي تحدّد مكانتها ودورها في خدمة مسيحيّي البلاد وخدمة مصر على حدّ سواء.

أوّلًا، لا بدّ من ملاحظة ضآلة وجودها. فكم هم الأقباط الكاثوليك اليوم في مصر؟ وأكاد أقول: كم هم «الكاثوليك» جميعًا؟ لأنّ عديدَ أبناء سائر الكنائس الكاثوليكيّة هو، بالنسبة إلى نظيره في الكنيسة القبطيّة، قليل جدًّا. فالدليل الكاثوليكيّ (طبعة ١٩٩٦) يعرض رقمًا مدوّرًا هو ٢٠٠,٠٠٠، أمّا التحليلات الديمغرافيّة فتميل إلى حصره بحوالى ١٥٠,٠٠٠[٦]. وهذا الفرق غير كبير إذا ما لُوحِظ أنّ الأقباط الأرثوذكس هم، بحسب إحصاء العام ١٩٩٦، ٣,٣٤٠,٠٠٠ في حين يقدّرون أنفسهم بنحو ثلاثة أضعاف هذا العدد. ومهما يكن فإنّ الكاثوليك هم أقلّيّة صغيرة جدًّا ضمن جماعة الأقباط، وهذا ما لا يسهّل العلاقات المتبادلة.

فالكاثوليك، في نظر الأرثوذكس، هم «خوارج يخالفون الطبيعة»، تركوا كنيستهم في زمن ضعفها بتأثير من الغرب المستعمر. أمّا اليوم، فيشهد الأرثوذكس نهضة ملحوظة انطلقت منذ أن تبوّأ البابا كيرلّس السادس (١٩٥٩-١٩٧١) سدّة البطريركيّة. وهم ينشئون الكثير من الإبرشيّات الجديدة، ويبعثون أديرتهم وقد رُمّمت وازدهرت بأعداد كبيرة من الرهبان خرّيجي الجامعات يُذكون شعلة روحانيّتهم العريقة. وتتجلّى هويّتهم المتجدّدة من خلال عنايتهم بتربية النشء الدينيّة في «مدارس الأحد»، وهي حركة علمانيّة مزدهرة ناشطة، وفي حجّ الرعايا المستمرّ إلى الأديرة، وفي وفرة المنشورات التي تروي سير قدّيسي مصر وعجائبهم فتُروي عطش الجماهير وتغذّي حياتهم الروحيّة. وبوجيز الكلام، إنّ

---

(٦) R.G. Roberson, *The Eastern Christian Churches*, Rome, 1988. «The Christian Communities in the Middle East», *XXI Secolo*, n°6, oct. 1996, Torino.

الأرثوذكس «مرتاحون لأوضاعهم» وقد استعادوا هويّتهم، ولا يشعرون بالحاجة إلى توجيه أنظارهم نحو نظرائهم الكاثوليك أو البروتستانت.

ومن المعروف في هذا السياق أن تكون علاقات جميع الكنائس الأرثوذكسيّة الوطنيّة - كمثل كنيسة أوكرانيا أو كنيسة اليونان - بمواطنيها الكاثوليك، متوتّرة، في حين هي طبيعيّة مع الكنائس الأرثوذكسيّة الأخرى. وعليه فاجتماعات اللجنة اللاهوتيّة المشتركة بين الأقباط الأرثوذكس والكاثوليك، وهي لجنة كانت رسميّة أكثر منها فعليّة، باتت مجمّدة منذ العام ١٩٩٣. ومن أسباب توقّفها إجراء فيه من التمييز والرفض ما يصعب قبوله، إذ يُفرض، في حال زواج مختلط، أن يُعاد تعميد الفريق الكاثوليكيّ بحسب الطقس الأرثوذكسيّ. إلاّ أنّ بعض الاتّصالات ما زالت قائمة لمناسبة اللقاءات المسكونيّة الكثيرة، كمثل ما يتمّ عن طريق «مجلس كنائس الشرق الأوسط» (CEMO) أو «تجمّع المعاهد اللاهوتيّة في الشرق الأوسط» (ATIME) حيث تتحاور مختلف الطوائف الأرثوذكسيّة والكاثوليكيّة والبروتستانتيّة.

وفي المقابل، ما هي نظرة الأقباط الكاثوليك إلى طائفة الأرثوذكس؟ يمكن القول إنّها تبدّلت على نحوٍ ملحوظ. ففي البدايات ساد توجيه الانتقاد الشديد إلى الخرافات الشعبيّة وجهل الإكليرُس في مقابل تجدّد الكاثوليك - تجدّدًا متأثّرًا بروافد اللاتين والغرب - وممارساتهم التقويّة كالتقرّب المتواتر من الأسرار، وممارسة طقس «المناولة الأولى» وتلاوة السبحة وإكرام القلب الأقدس وما إلى ذلك. ثمّ حصل تحوّل، يعود الفضل فيه خاصّة إلى المطران ألكسندرس إسكندر، أوّل مطران على أسيوط، فكانت عودة إلى مزيد من الأصالة القبطيّة وتبنّي تقاليدها، لا سيّما من جهة الطقوس. وعلى سبيل المثال وفي ما يتعلّق بالأعياد المتحرّكة، أُهمل التقويم الغريغوريّ الذي أدخله البطريرك مقّار، وعُمِل مجدّدًا بالتقويم الوطنيّ اليوليانيّ.

ولمّا شرّع المجمع الفاتيكانيّ الثاني أبواب الانفتاح المسكونيّ،

وقامت العلاقات المباشرة بين روما والبطريركيّات الأرثوذكسيّة، وهي مبادرات خفّفت إلى حدّ معيّن وظيفة الوساطة المنوطة مبدئيًّا بالكنائس «المتّحدة»، ساد التردّدُ، مدّةً من الزمن، حول هويّة الأقباط الكاثوليك. بيد أنّ التشنّج الذي طرأ على العلاقات بين الكنيستين الشقيقتين بفعل مواقف البطريرك شنوده الثالث، بدّد التردّد، وصار الكاثوليك بدورهم «مرتاحين لأوضاعهم»، ينصرفون بالدرجة الأُولى إلى خدمة أبناء ملّتهم.

وفي الواقع تختلف الجماعة الكاثوليكيّة عن شقيقتها الأرثوذكسيّة من عدّة أوجه. أوّلها أنّ رجال الإكليرس فيها هم بأغلبيّتهم عازبون، خلافًا للتقليد الشرقيّ. ثمّ إنّه ليس عند الكاثوليك أديرة، وهذا الأمر بمكان من الأهمّيّة إذا أخذنا بعين الاعتبار تأثير الروحانيّة الرهبانيّة في التقليد القبطيّ. كما أنّه ليس عند الكاثوليك من تكريم شعبيّ للقدّيسين المحلّيّين[٧]. يضاف إلى ذلك، وبفضل انفتاح الكاثوليك على العالم وارتفاع نسبة وجودهم في المدن، مشاركتهم في بعض مسارات «الحداثة» الدينيّة. وهذا الأمر ملموس في تنشئة الإكليرس بإكليريكيّة المعادي الكبرى (راجع مجلّة صديق الكاهن التي تصدرها هذه الكلّيّة) وفي معهد العلوم الدينيّة العالي ومعهد التعليم الدينيّ بالسكاكينيّ، وكلّ من المؤسّستين الأخيرتين تسعى بالأولويّة لتنشئة الرهبان والعلمانيّين الملتزمين. وهذا الانفتاح ظاهر أيضًا في الإعلام الذي توفّره للطائفة مجلّات مثل رسالة الكنيسة أو الصلاح. فلا شكّ أنّ قراءة الكتاب المقدّس قراءةً منفتحةً على العلوم التفسيريّة الحديثة، والاطّلاع على الأبحاث اللاهوتيّة المعاصرة، والتفكير في القضايا الثقافيّة والاجتماعيّة التي تواجه الأمّة وعالم اليوم، هي ميزات تتّسم بها طائفة الأقباط الكاثوليك. وينتج من ذلك أسلوب عبادة معتدل في مظاهره الخارجيّة: لا حفلات «مولد»، لا كثرة عجائب أو مناسك حجّ أو تكريم أيقونات، بل

---

(٧) يلاحَظ في هذه الأمور شيء من التطوّر، إنْ لفتح باب الكهنوت أمام بعض العلمانيّين المتزوّجين، أو لإقامة مزارات للقدّيسين في عدد من الرعايا.

تركيز على الإفخارستيّا وعلى إكرام السيّدة العذراء لا سيّما من خلال «الجيش المريميّ».

وفي ما يختصّ بالتعليم، سبق أن نوّهنا بدور المدارس، تلك الخدمة الاجتماعيّة الأساسيّة، في تطوّر الطائفة القبطيّة الكاثوليكيّة. فالمدرسة، وإن لا يمكن اعتبارها «نشاطًا راعويًّا» بالمعنى الحصريّ، هي خدمة تؤدّيها الجماعة وتساعد على إدراك الاحتياجات المشتركة بين الجميع. لذا قامت الجمعيّة الكاثوليكيّة لمدارس الصعيد، فأخذت على عاتقها مدارس الإرساليّات والإبرشيّات بدءًا من ١٩٤٠، وما زالت حتّى اليوم تدير نحو ثلاثين منها. إلاّ أنّها، نظرًا إلى اتّساع نطاق الخدمات الاجتماعيّة التي أُضيفت إلى النشاطات المدرسيّة، اضطرّت إلى تبديل اسمها فأصبحت «جمعيّة الصعيد».

وفي المجال نفسه، إنّ أوّل جمعيّة رهبانيّة نسائيّة قبطيّة «راهبات قلب يسوع المصريّات»[٨]، اللواتي انطلقن عامَ ١٩١٣ في طهطا بعد انفصالهنّ عن جمعيّة «راهبات قلبَي يسوع ومريم الأقدسَين» اللبنانيّة المنشأ عندما قرّرت إغلاق مدارسها في مصر، يُشرفنَ اليومَ على تسع مدارس، إحداها في تونس، ويؤمِّنَ إلى ذلك خدمات اجتماعيّة في ستّ رعايا، إثنتان منها في السودان. وقد شجّع الأساقفة هذا التطوّر الملحوظ وباركوه.

ولا بدّ هنا من الإشارة إلى ما طرأ أيضًا من تطوّر في رهبانيّات الرجال والنساء الموجودة الآن بمصر، ولا يخفى ما كان لها من تأثير في نشأة الكثلكة وتطوّرها. فمع حلول الناصريّة ورحيل الأجانب، أخضعت نفسها لعمليّة «تمصير» جذريّة، أي أنّها زادت عدد أعضائها المصريّين، وركّزت نشاطها يومًا بعد يوم على خدمة أشدّ الناس حرمانًا قبل سواهم. وكثير منها، نحو عشرون، فتحت لهم دارًا للابتداء في مصر، ولا يندر أن

(٨) هي «الأولى» لأنّه، في العام ١٩٦٩، انفصل عنها فريق من الراهبات اتّخذنَ اسم «راهبات يسوع ومريم القبطيّات»، ونشاطهنّ شبيه بنشاط الجمعيّة الأمّ.

يقرع أبواب تلك الأديرة شبّان وشابّات أرثوذكس يجذبهم نمط الحياة الرهبانيّة الرسوليّة الذي ما زال غير مألوف عند الأرثوذكس[٩]. كما أنّها وسّعت نشاطها، وكان قبلًا يكاد أن ينحصر في الأوساط الميسورة بالقاهرة والإسكندريّة، باتّجاه القرى أو الأحياء الشعبيّة في المدن، ملتزمةً الخدمات الاجتماعيّة من مستوصفات، ومحو الأمّيّة، وإصلاح شؤون المرأة، وتنشئة مهنيّة، ونشاطات للشباب وما يشبهها، وكلّ ذلك بانفتاح على الجميع.

وكان من هذا التطوّر في حقلَي التعليم والنشاط الاجتماعيّ عند الكاثوليك، أنّه ساهم في تكوين علمانيّين ملتزمين دينهم المسيحيّ ومنفتحين، يختلفون إلى حدّ ما في ذلك عن نظرائهم الأرثوذكس المركّزين جهودهم بالدرجة الأولى على طائفتهم، إلاّ أنّهم بدأوا يتحوّلون هم أيضًا من هذا القبيل. ومثل هذا الانفتاح يدفع إلى تجاوز الحدود الطائفيّة للقيام بنشاطات دينيّة واجتماعيّة مشتركة، إذ يدرك جميع الأطراف القضايا التي تهمّ الوطن فيسعون معًا لاستجلاء السبل الكفيلة بحلّها. ويغلب الظنّ أنّ مثل هذا الاختبار، في مثل الأوساط هذه، سيساهم في متابعة العمل المسكونيّ والحوار بين المذاهب والأديان في مصر، على غرار ما هو حاصل في سواها من البلدان.

نقله إلى العربيّة

الأب كميل حشيمه

(٩) يذكر هنا بنوع خاصّ إقليم الفرنسيسيّين في مصر الذي يستقبل في معهده الإكليريكيّ بالجيزة دعوات من السودان.

الأصوام في التقليد القبطيّ وجذورها التاريخيّة

الأب جاك ماسّون اليسوعيّ*

يصوم أعضاء الكنيسة القبطيّة في كلّ سنة ما يتراوح مجموعه بين ٢٠٠ و٢٣٠ يومًا. فكيف وصلت الأمور بهم إلى هذا الحدّ، لا سيّما أنّ يسوع لم يصم بعد اعتماده، ولم يترك لتلاميذه أيّ توجيه معيَّن في هذا الشأن؟

البدايات: حرّيّة في إطار التقليد

لم يذكر مرقس في إنجيله صوم يسوع في البرّيّة (مر ١/ ١٢-١٣). أمّا لوقا ومتّى فقد ذكراه (متّى ٤/ ٢ ولو ٤/ ٢)، في حين لم يُشِر يوحنّا إلى اعتماد يسوع ولا إلى اختلائه في البرّيّة. وقد ورد في الأناجيل الإزائيّة بعد ذلك أنّ تلاميذ يسوع لا يصومون (مر ٢/ ١٨ ومتّى ٩/ ١٤ ولو ٥/ ٣٣)، وذكر متّى شكوى الفرّيسيّين من يسوع: «جاء ابن الإنسان يأكل ويشرب، فقالوا: هوذا رجل أكول شرّيب للخمر» (متّى ١١/ ١٩).

إلّا أنّ يسوع أعلن أنّ تلاميذه سيصومون بعد رحيله: «سوف تأتي أيّام فيها يُرفع العريس من بينهم، فحينئذ يصومون» (متّى ٩/ ١٥). ونقرأ في عظته على الجبل توجيهاته بخصوص الطريقة المفروضة في الصيام:

(*) Jacques Masson دكتور في الحقّ القانونيّ وباحث في الشؤون القبطيّة. منسّق اللجنة المصريّة التي نقلت إلى العربيّة مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة الصادرة في العام ١٩٩٥.

«أدهُن رأسك واغسل وجهك لكيلا يظهر للنّاس أنّك صائم» (متى ٦/ ١٧-١٨). إلاّ أنّ متّى هو الوحيد الذي ينقل إلينا تلك التوصيات، ومعروف أنّه كتب إنجيله للمسيحيّين القادمين من اليهوديّة وكانوا لا يزالون على علاقة وثيقة بها.

واليهود، كما هو معروف، كانوا يُكثرون الصيام. فبالإضافة إلى الأصوام الطقسيّة، مثل الصوم الذي يفرضه سفر الأحبار لمناسبة يوم الكفّارة العظيم (أح ١٦/ ٢٨ و٢٣/ ٢٧)، كان بعضهم يصوم تعبُّدًا، مرّتين في الأسبوع، وقد أشار إلى ذلك مَثَل الفرّيسيّ والعشّار، إذ قال الفرّيسيّ: «أصوم مرّتين في الأسبوع» (لو ١٨/ ١٢). ويذكر العهد القديم أصوام موسى على جبل سيناء (تث ٩/ ٩)، وإيليّا في أثناء مسيرته نحو حوريب (١مل ١٩/ ٨)، وأصوام المناسبات التي نودِيَ بها عند حصول أحداث مهمّة أو ظهور أخطار طارئة (١ مل ٢١/ ٩ وار ٣٦/ ٩ وعز ٩/ ١ وأس ٤/ ١٦)، أو لمناسبة تكفير بالغ الأهمّيّة (نح ٩/ ١). وأخيرًا عُرفت الأصوام الشخصيّة، مثل ما قامت به يهوديت، إذ صامت طوال أيّام ترمّلها (يه ٨/ ٦)، وكالأصوام التي ذكرتها المزامير غير مرّة: «وأنا عند مرضهم كان لباسي مِسحًا، وكنتُ بالصوم أذلّ نفسي» (مز ٣٥/ ١٣)، و«إن ذلّلتُ بالصوم نفسي، صار ذلك عارًا عليّ» (مز ٦٩/ ١١)، و«من كثرة الصوم تثني رُكبتاي، ومن الضعف يهزل جسدي» (مز ١٠٩/ ٢٤). لكنّ الأنبياء انتقدوا الطريقة التي كانت تلك الأصوام تُمارَس بها: فقد احتجّ أشعيا بوجه خاصّ على الطقوسيّة التي تغلغلت في الصيام وأفرغته من بُعده الروحيّ: «أهكذا يكون الصوم الذي فضّلته؟ يقول الربّ. أليس الصوم الذي فضّلته هو هذا: حلّ قيود الشرّ وفكّ رُبُط النير وإطلاق المسحوقين أحرارًا... أليس هو أن تكسر للجائع خبزك وأن تُدخل البائسين المطرودين بيتك...؟» (أش ٥٨/ ٥-٧). ولقد عاتب زكريّا الشعب على إكثار الأصوام: «... يقول الربّ: هل كان صيامكم لي أنا؟» (زك ٧/ ٥)، وهو يُشير إلى صوم الشهر الرابع وصوم الشهر الخامس وصوم الشهر السابع وصوم الشهر العاشر (زك ٨/ ١٩).

وعلامَ كانت تقوم تلك الأصوام؟ ثمّة نصوص شتّى قد تساعدنا على اكتشافه: «لا يأكل خبزًا ولا يشرب ماءً»، وفي هذا إشارة إلى إقامة موسى في جبل سيناء (خر ٣٤/٢٨ وتث ٩/٩). «وصوموا لأجلي، ولا تأكلوا ولا تشربوا ثلاثة أيّام ليلًا ونهارًا»، وفي ذلك تلميح إلى الصيام الذي طلبته أستير قبل أن تقابل الملك أحشورش (أس ٤/١٦)، «ولا يذقْ بشر ولا بهيمة ولا بقر ولا غنم شيئًا، ولا ترعَ ولا تشرب ماء»، وفي هذا إشارة إلى صيام أهل نينوى (يون ٣/٧). وهناك أصوام أقلّ شدّة: «وصاموا ذلك اليوم إلى المساء»، وفي ذلك تلميح إلى صيام بني إسرائيل بعد أن هزمهم سبط بنيامين (قض ٢٠/٢٦). وقد تُرافق الأصوام بالانقطاع عن بعض المأكولات: «فلم آكل طعامًا شهيًّا، ولم يدخل فمي لحم ولا خمر، ولم أدَّهِن بدهن»، وفي هذا إشارة إلى تكفير دانيال مدّة ثلاثة أسابيع (دا ١٠/ ٣).

لا عجب ألّا يتخلّى المسيحيّون القادمون من الدين اليهوديّ عن الصيام الذي ألِفوه، حتّى وإن بدا أنّ يسوع لم يولِه أهمّيّة بالغة، وأنّه اكتفى بتبنّي أقوال الأنبياء، الداعية إلى صيام متواضع بعيد عن الأنظار، روحيّ واجتماعيّ. أمّا الوثنيّون الذين انضمّوا إلى الدين المسيحيّ، فكان من الممكن أن تجري الأمور لهم على غير ذلك. فمن واجبنا أن نتساءل: بأيّ تأثير وصلت الأمور بالكنيسة القبطيّة إلى فرض مثل ذلك العدد من أيّام الصوم؟ ومتى ظهرت تلك الأصوام وما هو مغزاها في نظر الكنيسة؟ وكيف تتمّ ممارستها؟

أوّلًا - بدايات الأصوام المشتركة بين جميع الكنائس

١- صوم يومَي الأربعاء والجمعة - الذيذاخة (Didaché)

نجد بدء ما يمكن تسميته نظام الصيام المسيحيّ في نصّ يبدو أنّه سبق تحرير الأناجيل، وهو الذيذاخة. إنّه نصّ من أصل سوريّ أو فلسطينيّ له صلة قريبة جدًّا بمصادر الدين المسيحيّ اليهوديّة. لا نجد فيه

إن نظرنا إلى صيغته الأولى، أيّ استشهاد بالأناجيل، بل هناك مجرّد أقوال تعبّر عن الصيغ القديمة التي ربّما قامت بدور المراجع في تحرير تلك الأناجيل. فنجد في الذيذاخة نصًّا ينقل إلينا صيغة للدين المسيحيّ يمكن أن تكون قد مورست في أرياف سورية الغربيّة منذ أوّل عهدها، في أيّام الرسل المتنقّلين الذين كانوا يؤسّسون الجماعات الأوّل المتحرّرة من الوثنيّة[١].

حُرِّر نصّ الذيذاخة الأصليّ باليونانيّة، كما حُرِّرت الأناجيل، وسرعان ما انتشر ونُقل إلى القبطيّة[٢] - في قراءات مختلفة على قدر كبير أو قليل من الأهمّيّة - لتعليم المؤمنين. كتب أقليمنضس الإسكندريّ، الذي عاش في القرن الثالث الميلاديّ، أنّ هذا النصّ اعتُبر مُلهَمًا[٣] في الكنيسة القديمة. فكان يُقرأ في الكنائس كما تُقرأ سائر أسفار الكتاب المقدّس. لكنّ قِدَمه نفسه هو الذي كان سبب إبعاده عن مجموع الكتاب المقدّس واعتباره «منحولًا»[٤]، ومع ذلك، كان القدّيس أثناسيوس يقدره أعلى تقدير ويأمر بقراءته في تعليم المؤمنين[٥].

إليك ما تقوله الذيذاخة في ما يختصّ بالصيام:

(في شأن المعموديّة): «يُطلَب إلى المعمَّد والمعمِّد والأشخاص الآخرين أن يصوموا، إن كانوا يقدرون. ولكن مُر المعمَّد أن يصوم يومًا أو يومين قبل ذلك» (٧/ ٤)[٦].

---

(١) *La Doctrine des Douze Apôtres* (Didaché), S.C. (Sources Chrétiennes), n° 248. Le Cerf, 1978, Introduction.

(٢) Papyrus Lond. Or. 9271, Cf. L-Th. Lefort, *Les Pères Apostoliques en copte*, I, in CSCO (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium) 135-36, Louvain, 1952.

(٣) Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, I, 20, 100, 4.

(٤) Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, III, 2, 4.

(٥) Saint Athanase, *Lettres Festales*, 39, in *P.G. (Patrologie Grecque*, Ed.Migne) 26, col. 1437.

(٦) *La Doctrine des douze Apôtres* (Didaché), *op.c.*, Sources Chrétiennes, n° 248, p. 173.

(في شأن الصيام والصلاة): «لا تتزامَن أصوامَكم مع أصوام المرائين، فإنّهم يصومون في اليوم الثاني والخامس من الأسبوع. أمّا أنتم فصوموا في اليوم الرابع ويوم الاستعداد» (٨/ ١)[٧].

فمنذ بدايات الدين المسيحيّ أوصت الكنيسة بالصوم يومَي الأربعاء والجمعة. وكان اليهود يصومون يومَي الإثنين والخميس، لكنَّ لفظ «المرائين» الذي ورد في نصّ الذيذاخة لم يكن يُشير إليهم، بل يُشير، على ما يبدو، إلى المسيحيّين المتهوّدين الذين كانوا يريدون أن يجرّوا المهتدين الجدد إلى الأمانة للشريعة اليهوديّة وإلى مراعاة الختان وحفظ السبت. والواقع أنَّ المتهوّدين يُسمَّون «مرائين» في الرسالة إلى أهل غلاطية (غل ٢/ ١٣)، ولقد وجب على القدّيس إغناطيوس الأنطاكيّ أن يقاوم أولئك المسيحيّين الذين كانوا يرفضون حفظ الأحد ويتمسّكون بمراعاة السبت[٨].

أمّا الصوم استعدادًا للمعموديّة، فإنّنا نجده ثانيةً في مواعظ إقليمنضس المنتحلة (١٣/ ٩-١١)[٩] وفي مؤلّفات يُسطينس الدفاعيّة عن الإيمان المسيحيّ[١٠]. وفي القرن الرابع، يذكر كتاب المجالّ (Constitutions Apostoliques) الذي جمع نصوصًا قديمة – منها الذيذاخة جزئيًّا – نصّ ذلك الصوم الذي كان يُمارَس استعدادًا للمعموديّة[١١]، وقد أتى ذكره حتّى عند ابن العسّال في الفصل الذي يتطرّق إلى المعموديّة[١٢]، لكنّه لم يعد في الواقع ساري المفعول.

---

(٧) المرجع السابق، ص ١٧٣.

(٨) Ignace d'Antioche. *Epître aux Magnésiens*, 8-9, in A. Lelong, *Les Pères Apostoliques*, III, Paris, 1910, pp. 34-37.

(٩) *Clementina*: Homilia XIII, 9 et 11, in *P.G.* 2, col. 335-337.

(١٠) Justin, *Apologies*, in coll. Hemmer et Lejay, Paris 1904, *Première apologie*, 61, 1-2, pp. 127-128.

(١١) *Les Constitutions Apostoliques*, in S.C. n° 329, VII, 22, 4-5.

(١٢) الصفيّ ابن العسّال، كتاب القوانين، طبعة مرقس جرجس، القاهرة، ١٩٢٧، الباب ٣، ص ١٩.

٢- الصوم استعدادًا لتناول القربان

«وبينما هم يأكلون» (متى ٢٦/ ٢٠)، «وبعد العشاء» (لو ٢٢/ ٢٠): فلم يكن إذًا أحد التلاميذ صائمًا يوم أسّس ربّنا يسوع المسيح سرّ الإفخارستيّا.

وفي كنيسة العصر الرسوليّ، على أيّام القدّيس بولس، كانوا لا يزالون يحتفلون بسرّ الإفخارستيّا في أثناء عشاء يضمّ الجماعة. وكان بولس يوبّخ كنيسة قورنتس على أعمال الإخلال بالنظام التي كانت تُرتكب (١ قور ١١/ ١٧-٣٤).

وفي نهاية القرن الأوّل، أخذوا يميّزون، مع ذلك، بين ولائم المحبّة والإفخارستيّا. وكانت ولائم المحبّة طعامًا أخويًّا تتخلّله صلوات ومدائح، في حين كان الاحتفال بالإفخارستيّا - الذي يليها عادة - كسرَ الخبز والمشاركة في الكأس. هذا ما يُستخلَص على الأقلّ من الذيذاخة مثلاً[١٣].

وأوّل مَن لفت النظر إلى الصوم استعدادًا للتناول هو طرطليانس الأفريقيّ الذي عاش في مطلع القرن الثاني الميلاديّ. ففي الرسالة الثانية التي وجّهها إلى امرأته، حذّرها من تزوّج رجل غير مؤمن في زواج ثان: «هل ستُخفين عن أنظاره ما تتناولينه سرًّا قبل أيّ طعام آخر؟ وإن اكتشف أنّه خبز، أفلن يفترض أنّه ذلك الخبز الذي طبّق ذكره الآفاق؟»[١٤].

نرى أنّ هذا النصّ يفترض أنّ المسيحيّين كانوا يحملون خبز القربان إلى بيوتهم ليستطيعوا أن يتناولوه فيها. ولكن ليس هذا موضوعنا، فإنّنا نتحدّث في مكان آخر عن كيفيّة التناول.

أمّا النصّ الثاني، وهو الأقدم والأصرح، فإنّه ورد في التقليد

---

(١٣) *La doctrine des douze Apôtres* (Didaché), in S.C. n° 248, Paris 1978. Cf. l'introduction, pp. 38-47.

(١٤) Tertullien, *Ad uxorem*, L. II, 5, trad. M. de Genoude, Paris, 1852, T. III, p. 350.

الرسوليّ الذي وضعه هيبوليطس (حوالى ٢١٥م): «يُطلب إلى جميع المؤمنين أن يهتمّوا بتناول القربان قبل أن يذوقوا أطعمة أخرى»(١٥).

يدخل التقليد الرسوليّ في جميع النصوص القانونيّة اللاحقة، مع إضافة بعض الأمور أو حذفها في كلّ مرّة: وهي قوانين هيبوليطس، قوانين الرسل، وصيّة ربّنا، وكتاب المجالّ.

فنجد إذًا قاعدة التقليد الرسوليّ التي وضعها هيبوليطس في القانون ٢٨ من قوانين هيبوليطس(١٦)، وفي القانون ٤٣ من قوانين الرسل(١٧) الواحد والسبعين، وفي رسالة بطرس إلى إقليمنضس التي يستشهد بها أبو البركات ابن كَبَر(١٨). ولقد انتشرت قوانين الصوم قبل التناول في جميع كنائس الشرق بطريقة غير مباشرة، عَبرَ تلك الوثيقة الرومانيّة الأصل.

لكنّنا نلاحظ، بشيء من الدهش، أنَّ كتاب المجالّ لا يتضمَّن أيّ إشارة تختصّ بواجب الصوم قبل التناول! والحال أنَّ ممارسته، حين جُمعت كلّ تلك الوثائق، كانت تشمل الكنيسة كلّها.

ونلاحظ أيضًا - كأمر يشذّ عن القاعدة العامّة فيؤكّدها - ما يُشير إليه المؤرّخ سوزومين الغزّاوي الأصل، الذي عاش في القرن الخامس الميلاديّ، وألَّف تاريخ الكنيسة، في ما يتعلّق بالفوارق التي يجدها بين رُتَب مختلف الكنائس: «في العديد من قرى مصر ومدنها، وخلافًا للعادة المألوفة عند المؤمنين، يجتمعون في مساء السبت، بعد تناول الطعام، يتقرّبون من الأسرار المقدّسة»(١٩).

---

(١٥) *La tradition Apostolique*, 32, in S.C. n° 11, p. 66.

(١٦) *Les canons d'Hippolyte*, c. 28, in *Patr. Or.* (*Patrologia Orientalis*, Ed. Nau et Graffin) T. XXXI, fasc.2, Paris 1966, p. (131), 399.

(١٧) *Les 127 canons des Apôtres*, L. I, c. 43, in *Pat. Or.* T. VIII, Fasc. 4, Paris 1912, p. (64) 614.

(١٨) أبو البركات ابن كَبَر، مصباح الظلمة، القسم الأوّل، طبعة مكتبة الكاروز، القاهرة، ١٩٧١، ص ١٨٩.

(١٩) H. Sozomène, *Historia ecclesiastica*, L. VII, c. 19, in *P.G.* 67, col. 1477-78.

٣- صوم الأسبوع العظيم

في القرن الخامس الميلاديّ، ألَّف سقراط، وهو يونانيّ، تاريخ الكنيسة الذي يُعتبَر تابعًا للتاريخ الذي وضعه أوسابيوس القيصريّ، فكتب في شأن عيد الفصح: «لم يترك يسوع للمسيحيّين أيّة شريعة تأمرهم بحفظ الأعياد اليهوديّة، لا بل نرى أنّ بولس الرسول ينهى عن ذلك صراحة، ولا يكتفي برفض الختان، بل يستبعد كلّ اتّفاق معهم في ما يختصّ بأيّام الأعياد... ولذلك فإنّ بولس الرسول والإنجيليّين تركوا خيار تحديد الاحتفال بيوم الفصح وسائر أيّام الأعياد لحرّيّة الذين سيستفيدون منها ورشدهم»[٢٠].

إنّ غياب قواعد توجيهيّة في الأسفار المقدّسة أدّى إلى انقسامات بين المسيحيّين القادمين من الدين اليهوديّ الذين كانوا يريدون الاحتفال بالفصح مع اليهود، أي في الرابع عشر من شهر نيسان، ومجمل الكنائس التي كانت تبقى على رغبتها في الاحتفال به يومَ أحد، يوم قيامة الربّ[٢١].

وقبل سقراط، كتب أوسابيوس القيصريّ، في القرن الرابع الميلاديّ: «لا يقتصر النزاع على تحديد اليوم، بل على طريقة الصيام أيضًا. ذلك بأنّ بعضهم كانوا يعتقدون أنّ عليهم أن يصوموا يومًا واحدًا، وآخرون يومين، وغيرهم أكثر من ذلك، وكان بعضهم يحسُب أربعين ساعة من النهار ومن الليل ليومهم. إنّ مثل هذا التنوّع في المواظبة على الصوم لم يحصل في أيّامنا، بل قبلنا بكثير، في زمن الذين سبقونا وحافظوا، من دون التمسّك بالدقّة، كما يبدو، على تلك العادة في بساطتها وميزاتها الخاصّة، وسلّموها بعد رحيلهم. أولئك جميعًا لم

---

(٢٠) Socrate, *Historia ecclesiastica*, L.V, c. 22, in *P.G.* 67, col. 625-26.

(٢١) هناك تقليد ذكره الكتّاب الأقباط في العصر الوسيط ينسب إلى البطريرك ديمتريوس ابتكار قاعدة القمر التي كانت تمكّن من تحديد تاريخ الفصح. أنظر: ابن كبر، مصباح الظلمة، القسم الثاني، طبعه صموئيل السريانيّ، ١٩٩٢، ص ١٩١. إنّ مبتكر قاعدة القمر هو، في الواقع، عالم فلكيّ يونانيّ يدعى ميتُون، يرجع عهده إلى القرن الخامس قبل المسيح.

يكونوا أقلّ سلامًا، ونحن أيضًا نعيش في سلام بعضنا مع بعض: فإنّ ما في الصيام من فوارق يؤكّد اتّفاقنا في الإيمان»(٢٢).

فالصوم كان قصيرًا جدًّا، وكان على ما يبدو، متروكًا لرغبة كلّ واحد.

وفي التقليد الرسولي الذي وضعه هيبوليطس الرومانيّ حوالى السنة ٢١٥م، ما يؤكّد أنّ مدّة صوم الفصح كانت قصيرة جدًّا، فقد ورد فيه ما يلي: «لا يجوز تناول أيّ شيء في الفصح قبل القيام بالتقدمة، فإنّ الذي يتصرّف على هذه الطريقة لا يُحسب له ذلك صومًا. ولكن، إن كانت امرأة حاملًا ومريضة فلا تستطيع أن تصوم يومين، فلتصمْ يوم السبت، مكتفية بالخبز والماء، بحكم الضرورة»(٢٣).

إنّ نصّ التقليد الرسوليّ مرّ بترجمة قبطيّة، ثمّ عربيّة، في تقليد الكنيسة المصريّة. فنجده في قوانين الرسل الستّة والسبعة والعشرين، من القانون ٢١ إلى القانون ٤٧ من القوانين الواحد والسبعين، والفقرة التي استشهدنا بها وردت في القانون ٤٠(٢٤).

هذا وإنّ القدّيس ديونيسيوس الكبير، بطريرك الإسكندريّة (٢٠٠-٢٦٤م)، الذي ترك لنا عددًا كبيرًا من المؤلّفات، بالرغم من الاضطهادات التي عاناها مع كنيسته، يُشير، في رسالة إلى باسيليوس، أسقف المدن الخمس، إلى أنّ «جميع المؤمنين لا يصومون بالقدر نفسه وبالطريقة نفسها، في الأيّام الستّة من أسبوع آلام الربّ. فهناك مَن يصومون في الأيّام كلّها، ومنهم يومَين، ومنهم ثلاثة أيّام ومنهم أربعة ومنهم مَن لا يصومون ولا في يوم واحد. لكنّ الأكثريّة يرون من واجبهم أن يصوموا طوال الجمعة والسبت وأن يبقوا في هذه الحال حتّى الفجر»(٢٥).

---

(٢٢) Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, V. XXIV, 12, in S.C. 41, p. 70.

(٢٣) Hippolyte de Rome, *La Tradition Apostolique*, 29, in S.C. 11, p. 64-65.

(٢٤) *Les 127 canons des Apôtres*, *op.c.* (62) 612.

(٢٥) *Beati Dionysii Epistola ad Basilidem episcopum*, canon 1, in *P.G.*, 10, col. 1271-1282.

في الواقع، أصبحت الأيّام الستّة استعدادًا للفصح القاعدة العامّة في الشرق وشملت جميع الكنائس ابتداءً من القرن الرابع الميلاديّ. وكتاب المجالّ - وهو مجموعة قانونيّة - الذي أُلِّف في أنطاكية حوالى السنة ٣٨٠م يذكر ذلك مرّتين: «أوصانا الربّ أن نصوم في تلك الأيّام الستّة بسبب كفر اليهود وظلمهم، وأمرنا أن نبكي عليهم ونرثي لخرابهم»[٢٦] - «صوموا إذًا في أيّام الفصح، ابتداءً من الإثنين، حتّى الجمعة والسبت، أي ستّة أيّام. ولا تتناولوا إلاّ خبزًا وملحًا وبقولاً، ولا تشربوا إلاّ ماء. وانقطعوا عن الخمر واللحم في تلك الأيّام، لأنّها أيّام حزن، لا أيّام عيد. صوموا طوال الجمعة والسبت. والذين يقوون على ذلك، لا تذوقوا شيئًا حتّى صياح الديك. وإن كان أحد لا يستطيع أن يصوم مدّة يومين، فليحفظ يوم السبت»[٢٧]. نجد هذا النصّ الأخير في ترجمة دسقولية الرسل إلى العربيّة[٢٨].

وتجدر الإشارة، في أمر صوم الأسبوع العظيم، إلى الطريقة التي يُعرض بها: «لا تتناولوا إلاّ خبزًا وملحًا وبقولاً، ولا تشربوا إلاّ ماءً». وفي ما يختصّ باليومَين الأخيرَين أي الجمعة والسبت العظيمَين، «والذين يقوون على ذلك، لا تذوقوا شيئًا حتّى صياح الديك». وفي سائر أيّام الأسبوع العظيم، يكون الصيام حتّى نهاية النهار[٢٩].

٤- الصوم الأربعينيّ - المجمع النيقاويّ

يذكر كتابُ المجالّ الصومَ الأربعينيّ: «مارِسوا الصوم الأربعينيّ، حيث يُحيا ذكر سيرة الربّ وتعاليمه. يجب القيام بهذا الصوم قبل صوم الفصح، فيبتدئ يوم الإثنين وينتهي يوم الجمعة. بعد هذه الأيّام، أوقفوا الصوم وباشروا أسبوع الفصح، الأسبوع العظيم، حيث تصومون جميعًا

(٢٦) *Les Constitutions Apostoliques*, L.V, 14, 20, *op.c.* in S.C. 329, p. 259.

(٢٧) *Les Constitutions Apostoliques*, L.V, 18, 1, in S.C. n° 329, p. 269.

(٢٨) الدسقولية أو تعاليم الرسل، طبعة حافظ داود، القاهرة، ١٩٢٤، ص ١٥٤.

(٢٩) متّى المسكين، حياة الصلاة الأرثوذكسيّة، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٥٤٥.

بخوف ورعدة وتصلّون من أجل الذين هلكوا»[٣٠].

في أيّ زمن ظهر الصوم الأربعينيّ هذا، الذي كتب عنه ستراط، المؤرّخ الذي ورد ذكره؟ يمكننا أن نستخلص ممّا يلي: «إنّ جميع الذين لهم إيمان واحد يختلفون مع ذلك بعضهم عن بعض في الرتب. نبدأ بالصوم الذي يقومون به قبل الفصح: فإنّ الذين في رومة يصومون مدّة ثلاثة أسابيع متالية قبل الفصح، ما عدا السبت والأحد. والذين في إلّوريا وفي آخائية كلّها، والذين يقيمون في الإسكندريّة، يصومون قبل الفصح مدّة ستّة أسابيع، ويسمّون هذا الصوم الأربعينيّ. وهناك آخرون يمارسون عادة أخرى، فيأمرون بالصوم قبل الفصح مدّة سبعة أسابيع. والحال إنّه حتّى الذين لا يصومون إلاّ ثلاثة أسابيع كلّ واحد من خمسة أيّام يسمّون هذا الصوم الأربعينيّ. أتساءل بدهش ما عسى أن يكون السبب الذي يحملهم جميعًا على تسمية هذا الصوم «الأربعينيّ»، مع أنّهم يختلفون جميعًا في عدد الأيّام؟»[٣١].

إن صَدَق القدّيس هيرونيمس، وجب علينا أن نَرجع بأصل الصوم الأربعينيّ إلى زمن الرسل[٣٢]. لكنّ أوّل ذكر له ورد في النصوص يعود عهده، في الواقع، إلى السنة ٣٢٥م، فإنّنا نجده في القانون ٥ من القرارات التأديبيّة التي أصدرها المجمع النيقاويّ. «فلقد قرّر عقد مجمعَين كلّ سنة في كلّ من الأقاليم، يضمّان جميع الأساقفة. وهذان المجمعان يجب أن ينعقدا الأوّل قبل الصوم الأربعينيّ، حتّى إذا أبعدنا كلّ شعور قليل السموّ، نستطيع أن نتقرّب إلى الله تقدمة مُرضية، والثاني في الخريف»[٣٣].

---

(٣٠) *Constitutions Apostoliques*, in S.C. 329, L.V. 13, 3.

(٣١) Socrate, *Historia ecclesiastica*, L.V, c. 22, in *P.G.* 67, col. 633-34.

(٣٢) Saint Jérôme, *Epistola XLI, 3, ad Marcellam*, in *P.L. (Patrologie Latine*, Ed. Migne) 22, col. 475.

(٣٣) J. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, in *Histoire des Conciles œcuméniques*, Paris 1963, T. 1, p. 261.

لكي يكون ممكنًا أن يتحدَّث نصّ، وُضع في السنة ٣٢٥م، عن هذا الصوم بمثل هذه البساطة، وجب، ولا شكّ، أن تكون عادته قد عُمّمت فأصبح معروفًا من الجميع.

وبحسب تقليد قبطيّ ورد ذكره في السنكسار(٣٤)، في أقدم الأزمنة - مع أنّ تاريخه لم يُذكَر - كان الصوم يبتدئ في اليوم التالي من عيد الظهور، في الثاني عشر من شهر طُوبَه وينتهي بعد ذلك بأربعين يومًا، في الثاني والعشرين من شهر أمشير. ثمّ كانوا يحتفلون بآلام الربّ وبعيد القيامة. ويقال إنّ البطريرك ديمتريوس هو الذي حدَّد، انطلاقًا من حساب قاعدة القمر، تاريخ الفصح، في صلة ببدر الاعتدال الربيعيّ، وعيَّن الصوم الأربعينيّ، لا مباشرةً بعد عيد الظهور، بل باتّصال بعيد الفصح. فيكون في هذه الأحوال قد نقل عرضه إلى فكتور، أسقف رومة، ومكسيميوس، أسقف أنطاكية، وأغابيوس الأورشليمي، ويكونون قد تبنّوه. هذا وإنّ أوسابيوس القيصريّ، في كتابه التاريخ الكنسيّ، يروي الخلافات التي قامت في الكنيسة في شأن تحديد تاريخ الفصح، ويستشهد بالسينودس الذي انعقد في رومة على عهد البابا فكتور، لكنّه لا يذكر ديمتريوس. وفي جميع الأحوال، لا يلمّح هذا الخلاف إلى صوم أربعينيّ(٣٥). ومهما يكن من أمر، لم يزل التقليد القبطيّ ينسب بعد ذلك إلى ديمتريوس تعيين تاريخ الفصح والصوم الأربعينيّ، كما درجت العادة في أيّامنا(٣٦).

---

(٣٤) René Basset, *Le synaxaire arabe jacobite*, texte et trad. in *P.O.* III, 3, p. 275, au 10 du mois de Hatour.
Cf. également: Jacobus Forget, *Synaxarium Alexandrinorum*, in C.S.C.O., Vol. 47-49, p. 101.

(٣٥) Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, V, 22, à VI, 26, in S.C. n° 141.
جدير بالذكر هنا أنّ أسقف أورشليم على عهد ديمتريوس لم يكن أغابيوس، بل الإسكندر الذي استقبل أوريجانيس، حين طرده ديمتريوس. فهل لهذا السبب بدّلت الوثائق القبطيّة اسمه؟

(٣٦) Cf. Georgy Sobhy Bey, «The coptic calenderical Computation and the System of Epact known as the epact Computation, ascribed to Abba Demetrius, the XIIth Patriarch of Alexandria», in *Bulletin de la Soc. d'arch. copte*, p. 169-199, et 1943, p. 237-252.

والحال أنّه يجب، كما يبدو فعلًا، أن نشكّ في وجود الصوم الأربعينيّ في مصر قبل انعقاد المجمع النيقاويّ. ذلك بأنّ القدّيس أثناسيوس، الذي كان يحرّر كلّ سنة رسالة، لمناسبة العيد، ليدلّ جميع الكنائس على تاريخ الفصح، ويحدّد زمن الصيام، لا يذكر الصوم الأربعينيّ في رسالته الأولى التي تعود إلى السنة ٣٢٩م[٣٧]. وهو لا يذكره إلاّ في رسالته الثانية، أي في السنة ٣٣٠م، ويعيّن بدءه في ١٣ برمهات، كما أنّه يعيّن بدء الصوم الفصحيّ في ١٨ برَموده - علمًا بأنّ عيد الفصح كان يقع في ٢٤ برَموده[٣٨]. (تجدر الإشارة إلى أنّ مجموع الصوم الأربعينيّ والصوم الفصحيّ لم يكن يتجاوز الأربعين يومًا، بما فيها أيّام السبت والأحد، وأنّ المجموع نفسه كان يرد في سائر رسائل القدّيس أثناسيوس لمناسبة العيد).

هذا وأنّه، في السنة ٣٤١م، ألحق برسالته لمناسبة العيد بطاقة موجّهة إلى صديقه سيرابيون، أسقف تمويس، كتب فيها: «أكتب إليك هذه البطاقة، لكي تحدّد للمؤمنين الصوم الأربعينيّ وتحثّهم على ممارسة هذا الصوم، لئلاّ نتعرّض، نحن المصريّين، للسخريّة، إذ إنّنا لا نصوم، في حين يصوم العالم كلّه. لذلك، ولئلاّ يجد أحد عذرًا في عدم سماعه قراءة رسالتي، ولكي لا نجهل على الأقلّ واجب الصوم، أسألك أن تتّخذ التدابير اللازمة لكي تُقرأ هذه الرسالة في كلّ مكان قبل الصوم الأربعينيّ، ولكيلا يجد أحد عذرًا في إهماله. وهكذا يطّلعون على واجبه. في حين تبذل أنتَ كلّ جهدك لتعلّمهم وتحثّهم على ممارسته. فقد تكون النتيجة وخيمة إن استسلم المصريّون وحدهم للإهمال، بدلّ أن يصوموا، في حين يمارس العالم كلّه ذلك الصوم. لقد أُبغتُ على سخرية كثير من الناس في هذا الشأن، ووجدت نفسي ملزمًا بالتحدّث إليك عنه»[٣٩].

(٣٧) Saint Athanase, *Lettres festales*, Epistola I (anno 329), in *P.G.* 26, col. 1359-1366.

(٣٨) *Idem*, *P.G.* 26, col. 1366-1371, Cf. col. 1371.

(٣٩) Saint Athanase, *Epistola ad Serapionem, Thumeos Episcopum*, in *P.G.* 26, col. 1412-14.

لنا في هذه البطاقة ما يُثبت بوضوح أنّ عادة الصوم الأربعينيّ لم تكن مألوفة بمصر في منتصف القرن الرابع الميلاديّ. لكنّ القدّيس أثناسيوس لا يدلّ إلى كيفيّة ممارسته، وهو، في أيّامنا، معمول به حتّى نهاية النهار، ويجب الانقطاع فيه عن كلّ ما هو من الحيوان(٤٠).

الخاتمة الأولى

إنّ الصيام يومَي الأربعاء والجمعة، والصيام في الأسبوع العظيم، والصوم الأربعينيّ، والصوم استعدادًا للتناول، أصبحت، في وقت لاحق، الأصوام المشتركة بين جميع الكنائس. لكنّ هذه الكنائس، انطلاقًا من أمور قليلة ومن حرّيّة كبيرة، طوّرت نظام الصيام هذا، فأصبح مشتركًا بينها جميعًا، بالرغم من بعض الفوارق التي لاحظناها، ولا سيّما في ما يختصّ بالصوم الأربعينيّ.

وامتدّ هذا التطوّر من البدايات حتّى نهاية القرن الرابع الميلاديّ. وفي أثناء هذه الحقبة الزمنيّة، لا نرى، في تشريع كنيسة الإسكندريّة القانونيّ، أيّ أمرٍ يميّزها ممّا تفرضه على رعاياها.

وفي ذلك ما يلفت النظر، لا سيّما وأنّ نظام الصيام الرهبانيّ المصريّ كان، في نهاية القرن الرابع الميلاديّ، ثابتًا ومشهورًا في العالم المسيحيّ. فمنذ البدايات، امتاز ذلك النظام بقساوته وتقشّفه واختلف عن الصيام الذي يمارسه المؤمنون.

وقبل أن نخوض في موضوع الأصوام التي ظهرت في وقت لاحق، في الكنيسة القبطيّة، والتي امتازت بها هذه الكنيسة، يحسن بنا أن نلقي نظرة إلى ذلك الصيام الذي يمارسه الرهبان في محابسهم حول القدّيس أنطونيوس أو في الأديرة الخاضعة للنظام الباخوميّ، لأنّ نظام الصوم الخاصّ بالكنيسة القبطيّة لم يتطوّر إلاّ انطلاقًا من تلك الأديرة، كما سنراه لاحقًا.

---

(٤٠) متّى المسكين، حياة الصلاة الأرثوذكسيّة، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٨، ص ٥٤٤.

ثانيًا - صيام الرهبان

نتحدَّث الآن عن أبي الرهبان، القدّيس أنطونيوس، وعن القاعدة التي وضعها لرهبان نَقْلُون، بناء على طلبهم، ونرى ما كتب عن الطعام.

القانون ٢ - «صيام كلّ يوم حتّى الساعة التاسعة، ما عدا يومي السبت والأحد. وفي الساعة الثامنة، لا تذهبْ إلى صومعة أحد الإخوة. وإذا جلستَ للطعام، ابتدئ بالصلاة، ثمّ تأكل. صلّ واقرأ بلا انقطاع».

القانون ١٠ - «لا تأكل مع أحد يُنفق عليك».

القانون ١٤ - «لا تبْقَ في مكان تُصنع فيه الخمر، ولا تأكل لحمًا أبدًا».

القانون ١٥ - «لا تكسر الصوم يومَي الأربعاء والجمعة، ما لم يكن هناك مرض ثقيل».

القانون ٢١ - «لا تُتمّ المآدب ولا تذهب إلى الوليمة التي دُعيتَ إليها».

القانون ٣٢ - «لا تأكل كفايتك، ولا تنم إلاّ قليلًا وباعتدال، فتأتي إليك الملائكة».

القانون ٤٢ - «لا تكن أكولًا كيلا تستيقظ خطاياك القديمة».

القانون ٤٨ - «كن متواضعًا في تصرّفاتك، ومدَّ يدك ببطء إلى ما يقدَّم إليك. وإن كنت حديث السنّ، فلا تكن الأوّل في مدّ يدك إلى الطعام، ولا تضع طعامًا في فم غيرك»[٤١].

نرى أنّ القدّيس أنطونيوس لا يتحدَّث إلاّ عن صوم يومَي الأربعاء والجمعة. ذلك بأنّ الصوم الأربعينيّ في أيّامه (٢٥٠-٣٤٨م) كان قد درج قبل قليل في مصر. لكنّ الراهب كان يصوم، في الواقع، كلّ يوم حتّى

(٤١) Saint Antoine, *Règles et préceptes de notre Saint Père Antoine à ses fils, moines au Monastère de Nakloun*, in *P.G.*, 40, col. 1066-1074.

الساعة التاسعة، ولا يأكل اللحم أبدًا. فالسؤال الذي يجوز لنا أن نطرحه على أنفسنا، حين نرى أنّ الرهبان لا يكسرون الصوم كلّ يوم إلاّ في الساعة التاسعة، هو أن نعرف أيًّا كان نظامهم في أيّام الصوم. فهل كانوا يصومون حتّى غروب الشمس؟

في سيرة القدّيس أنطونيوس التي كتبها القدّيس أثناسيوس بعد موت أنطونيوس بقليل، نجد جوابًا عن ذلك السؤال. إنَّ القدّيس أثناسيوس يصف نظام أنطونيوس في الطعام: «كان يأكل مرّة واحدة في اليوم، بعد غروب الشمس، لكنّه كان يبقى أحيانًا يومين، وغالبًا أربعة أيّام، من دون أن يتناول طعامًا. وكان طعامه خبزًا وملحًا، وشرابُه ماءً قُراحًا. أمّا اللحم والخمر، فمن الفضول أن نتكلّم عليهما، علمًا بأنّ قبل ذلك كانا معدومَيْن عند سائر الناس المملوئين هم أيضًا غيرة»[٤٢]. لسائر الناس هؤلاء نجد صدًى عند القدّيس بَلَمون الذي علَّم القدّيس باخوم ودرَّبه على الحياة الرهبانيّة، في الأيّام التي عاش فيها القدّيس أنطونيوس، لكن في صعيد مصر. فقد صرَّح بَلَمون للذي أصبح تلميذه بعد ذلك: «في قانون سيرة الرهبان، كما تعلّمناها من الذين سبقونا... كان أكل الزيت أو شراب الخمر أو إعداد طعام مطبوخ أمورًا مجهولة تمامًا. فنصوم كلّ يوم حتّى المساء في الصيف، وكلّ يومين أو ثلاثة أيّام في الشتاء»[٤٣].

وفي وقت لاحق، حين أصبح باخوم معلّمًا، تطرّق هو أيضًا في مؤلّفاته إلى نظام الطعام عند رهبانه. لكنّ نمط حياة الرهبان بالقرب من فاو القِبْلي (Tabennesse) قد اختلف عن النمط عند الرهبان الأنطونيّين. ففي حين كان رهبان القدّيس أنطونيوس شبه حبساء وكلّ واحد منهم يأكل في محبسه، كان رهبان القدّيس باخوم يعيشون في جماعة ويأكلون معًا. أمّا الذين كانوا يعملون في الحقول، فكان لهم وجبتا طعام كلّ يوم، في حين لم يكن للذين لا يعملون فيها إلاّ وجبة واحدة. وكان اللبن الحليب

---

(٤٢) *Vie de Saint Antoine*, in S.C. 400, 7, 6, p. 153.

(٤٣) *Oeuvres de Saint-Pachôme et de ses disciples*, éd. et tr. par L.-th. Lefort, in C.S.C.O. 107, p. 6.

والجبنة وحتّى البيرة جزءًا من الطعام. ومع ذلك، كان اللحم ممنوعًا، فكانوا يكتفون بالبقول، وكان على الطبّاخ أن يهتمّ دائمًا بتهيئة لون مطبوخ، حتّى إن كان الرهبان، عن روح تكفير، ينقطعون عن تناول شيء منه. وكان عليه أن يضع، على باب غرفة الطعام، سلّة مملوءة بأرغفة صغيرة، ليستطيع الرهبان أن يأخذوا منها قدر ما يشاؤون، عند الحاجة[٤٤]. فعند الحبساء أساسًا تمّت ممارسة أقسى الأصوام ومآثر الامتناع عن الطعام. ويمكننا الرجوع إلى أقوال آباء البرّيّة، التي أُلّفت مجموعات نظاميّة منذ نهاية القرن الخامس الميلاديّ، للتحقّق ممّا ورد[٤٥]. فبتأثير منيم أولي الصوم، في وقت لاحق، تلك الأهمّيّة المعروفة في الكنيسة القبطيّة.

الخاتمة الثانية

في حين دخل نظام الصيام ببطء وبوجه تدريجيّ في الكنائس، من البدايات حتّى القرن الرابع الميلاديّ، بدا الصيام منذ نشأته أنّه النظام الغذائيّ العاديّ في الحياة النسكيّة. وإذا صحّ أنّ النظام كان أقلّ تشدّدًا للذين يعملون في الحقول، فإنّ هذا يعني أنّ عمل الناسك لا يهدف إلى الإنتاج بقدر ما يهدف إلى إشغال الجسد لتجنّب البطالة، من دون الإفراط في عمل قد يُلهي عن الصلاة. إنّ الصيام والسهر والصمت والأمانة على البقاء في الصومعة تبدو عند الناسك آمَن الطرق للتغلّب على أهواء الجسد. وكلّما قلّل الناسك من أكله ونومه وكلامه وخروجه من صومعته، أمّن تقديسه.

ثالثًا - بدايات أصوام الأقباط

١- صوم أسبوع هرقل

إنّ هذا الصوم الذي ورد ذكره المرّة الأولى في التقليد القبطيّ،

(٤٤) المرجع السابق، ص ٩٢.

(٤٥) *Les apophtegmes des Pères*, collection systématique, I, chapitres I-IX, in S.C. 387, p. 174-204.

بفضل ساويرس ابن المقفّع، في نهاية القرن العاشر (٩٧٠-٩٨٠م)، هو غامض الأصل. يرى ساويرس أنّه يرجع عهده إلى أيّام الأمبراطور الرومانيّ هرقل (أمبراطور الشرق من ٦١٠ إلى ٦٤١م). فبعد أن انتصر على الفرس الذين اجتاحوا، على عهد كِسرى، سورية وفينيقية وفلسطين، ودمّروا أورشليم قبل أن يستولوا على مصر، استعاد ذخيرة الصليب الصحيح التي ذهب بها كسرى إلى طيسفون. وقد روى ساويرس أنّ هرقل، عند وصوله إلى المدينة المقدّسة، وجب عليه أن يلبّي طلب مسيحيّي المدينة الذين سألوه أن ينتقم لهم من الاضطهادات التي عانوها من قِبَل اليهود في أثناء الاحتلال الفارسيّ، إذ إنّهم أحرقوا الكنائس وقتّلوا المسيحيّين. لكنّ الأمبراطور كان قد وعد اليهود بأن يحميهم، بعد أن قدّموا إليه عريضة، لأنّهم كانوا يخشون انتقام المسيحيّين. فكان يستحيل عليه أن يرجع عن وعده. عندئذ لفت الأساقفة انتباه الأمبراطور إلى أنّه وقع ضحيّة خيانة أولئك اليهود، وأنّه لم يشاهد ضخامة مساوئهم، وأنّه لا يستطيع أن يعتبر نفسه مرتبطًا بكلمة انتُزعت منه بغَدْر. وفضلًا عن ذلك، تعهّد هؤلاء الأساقفة بأن يصوموا أسبوعًا كاملًا، قبل الصوم الأربعينيّ، تكفيرًا عن الوعد الذي يُنكره، وذلك لنهاية العالم. فقبل الأمبراطور وقتّل جميع يهود المدينة، ولم يفلت منهم إلاّ عدد قليل بهربهم إلى الريف والجبال المجاورة. ويقال إنّ أسقف أورشليم كتب عندئذ إلى جميع الكنائس، طالبًا إليها أن تحفظ هذا الصوم. وإن الأقباط، منذ تلك الأيّام، أخذوا يصومون ما يسمّونه «أسبوع هرقل». ويُقال إنّ ذلك الحدث جرى في السنة ٦٢٣م[٤٦].

من أين اقتبس ساويرس مصادره، حين روى هذه الأحداث في حوالى السنة ٩٧٠م، أي بعد وقوعها بـ ٣٥٠ سنة؟

صحيح أنّ أفتيشيوس، بطريرك الإسكندريّة الملكيّ، المكنّى بسعيد

---

(٤٦) ساويرس ابن المقفّع، الدرّ الثمين في إيضاح الدين، القاهرة ١٩٧٨، ص ١٥٧، الحاشية ٤.

ابن بطريق، ومعاصر ساويرس، يروي هو أيضًا هذه القصّة في الحوليّات. لكنّه يضيف أنّ الروم الملكيّين أوقفوا هذا الصوم عند وفاة هرقل، وأنّ الأقباط وحدهم واصلوا حفظه. ويروي أيضًا أنّ أسبوع الصوم هذا كان قبل هرقل، لكنّه كان يقتصر على اللحم واللبن والحليب والجبن، فتعهّد أساقفة أورشليم أن يضيفوا إليه الانقطاع عن السمك(٤٧). وبناء على ذلك، كان هذا الأسبوع، قبل هرقل، مجرّد أسبوع استعداد للصوم الأربعينيّ الكبير.

أمّا ثيوفانيوس الذي عاش من ٧٥٠ إلى ٨١٥م، فهو مؤرّخ أقرب إلى الأحداث من ساويرس. إنّه يروي سيرة هرقل ويذكر التدابير التي اتّخذها في حقّ اليهود، عند عودة ذخيرة الصليب الصحيح إلى أورشليم: طردهم من المدينة المقدّسة، ومنعهم أن يقيموا على أقلّ من ثلاثة أميال خارج المدينة، ومرسوم يأمر جميع اليهود المقيمين في الأمبراطوريّة بالاعتماد - علمًا بأنّ هذا المرسوم لم يطبّق بل أثار عند اليهود حقدًا شديدًا على الرومانيّين، ودفعهم إلى التحالف مع الفرس ومع العرب الذين، بعد ذلك ببضع سنوات، اجتاحوا فلسطين وسورية، ثمّ مصر. لكنّ ثيوفانيوس لا يذكر تقتيل اليهود في أورشليم، ولا الصوم الذي أوصي به من أجل هرقل(٤٨).

وكتب المؤرّخون العصريّون أنّ صوم هرقل كان سببه صلة أقيمت بين وجود أسبوع الاستعداد للصوم الكبير والتدابير التي اتّخذها هرقل في حقّ اليهود، وذلك بحثًا عن بداية في التاريخ لذلك الصوم، وعن سبب يبرّره. فلماذا أسبوع صوم استعدادًا لصوم آخر؟ فيكون اختلاق الأسطورة التي هي تضخيم أمرٍ تاريخيّ، تبريرًا لتلك الصلة(٤٩).

مهما يكن من أمر، فإنّ جميع الكتّاب الأقباط ساروا في خطى

---

(٤٧) *Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales*, in C.S.C.O. 51, p. 5 à 7.

(٤٨) *Sanctus Theophanius Chronographia*, in *P.G.*, 108, col. 675-678.

(٤٩) *Histoire de l'Eglise* de A. Fliche et V. Martin, T. 5, *Grégoire le grand, les Etats arabes et la conquête arabe*, de L. Brébier et R. Aigrain, p. 109.

ساويرس بن المقفّع وذكروا هذه الرواية. إذ نجدها في القرن الثالث عشر الميلاديّ عند جرجس بن العميد بن المكين الصغير، وفي القرن الرابع عشر الميلاديّ عند أبو البركات بن كَبَر والمقريزيّ. ولكن لا بدّ لنا أن نتساءل: ألم يكن أسبوع هرقل مرتبطًا بمشكلة إحكام أيّام الصوم الأربعينيّ؟ وهذا ما يجب علينا الآن أن نبحث فيه.

٢- كم يومًا للصوم الكبير؟

حتّى بعد أن عُمِّم الصوم الأربعينيّ على جميع الكنائس، تبقى - كما يشير سقراط إلى ذلك - مشكلة تسمية «الأربعينيّ»، علمًا بأنّ مجمل الكنائس لم تكن تصوم إلاّ ٣٦ يومًا: ستّة أسابيع مؤلّفة من ستّة أيّام عند بعضهم، وسبعة أسابيع مؤلّفة من خمسة أيّام عند بعضهم الآخر.

من الراجح أنّ لفظ «الأربعينيّ» لم يكن يُحيل إلاّ على صوم الربّ في البرّيّة، وهو صوم أرادت كنائس رومة وسورية وفلسطين، ثمّ جميع الكنائس الأخرى، أن تحيي ذكره بوجه من الوجوه، بغضّ النظر عن صوم أسبوع الفصح أو بالاتّصال به.

رأينا أنّ الصوم الأربعينيّ كان يشمل أولاً، في كنيسة الإسكندريّة وفي أيّام التدّيس أثناسيوس، أسبوع الآلام العظيم[٥٠]. لكنّ سعيد بن بطريق[٥١]، الذي كتب ما بين ٩٣٣ و٩٤٠م، يمكّننا من اكتشاف أنّ الملكيّين والأقباط، في كنيسة الإسكندريّة، يصومون منذ زمن بعيد - من دون أن نعلم منذ متى - أسبوعًا إضافيًّا، استعدادًا للصوم الكبير، وقد سُمّي هذا الأسبوع، في وقت لاحق، أسبوع هرقل.

وفي الزمن نفسه، لاحظ ساويرس بن المقفّع، في كتابه الدرّ الثمين في إيضاح الدين: «أنّ الحساب ضاع من المؤمنين بسبب أسبوع هرقل الأوّل وبسبب الأسبوع العظيم. والحال أنّ الأسبوع الأوّل ليس من

---

(٥٠) راجع الحاشية ٣٥.

(٥١) *Annales d'Eutychius, ibn Batrik, op.c.*

الأربعين». وأضاف: «هذا وأنّ أسبوع الآلام، الذي يمتدّ من سبت لعازر حتّى سبت النور، ليس هو أيضًا من الأربعين». وأوضح «أنّ الصوم الأربعينيّ يبتدئ يوم الإثنين من الأسبوع الثاني، وينتهي يوم الجمعة مساء، في عشيّة سبت لعازر، فيكون المجموع أربعين يومًا». لكنّ هذا الصيام لا يقتصر، في نظر ساويرس، على الانقطاع عن الطعام، بل يقتضي الامتناع عن كلّ علاقة زوجيّة، ولا بدّ أن يمتدّ هذا الامتناع إلى مدّة الأربعين كلّها - نهارًا وليلًا[٥٢] - بما فيه إذًا أيّام السبت والأحد.

ويروي ابن كَبَر من جهته، في موسوعته **مصباح الظلمة** - مردّدًا، على ما يبدو، ما ورد في مؤلّف لابن المكين -: «كان الصوم الأربعينيّ المقدّس يبتدئ أصلًا في اليوم التالي من عيد الظهور، وفقًا لما ورد في الإنجيل، حيث قيدَ ربّنا إلى البرّيّة وصام فورًا بعد اعتماده... وكان صوم أسبوع الآلام يتمّ على حدة في الزمن الذي هو خاصّ به... وقد وُضع بعد ذلك في نهاية الصوم الأربعينيّ»[٥٣]. لكنّ هذا القول تكذّبه رسائل القدّيس أثناسيوس لمناسبة الأعياد، فهي تشهد على أنّ الصوم الأربعينيّ كان، منذ البدايات في الكنيسة الإسكندريّة، مرتبطًا بأسبوع الآلام، لا بعيد الظهور.

أمّا عدد أيّام الصوم الأربعينيّ، فإنّ ابن كَبَر يروي مختلف التقاليد التي وجدها في نصوص التقليد الرسميّ. فهو يُشير، من جهة، إلى أنّ أسبوع الآلام هو، بحسب قوانين الرسل، من الصوم الأربعينيّ: «إنّ مجموع أيّام الصوم - بعد طرح أيّام السبت والأحد - حتّى يوم الأحد الذي هو الأحد الأوّل من الصوم الأربعينيّ، أي يوم الفصح، هو ٤٠ يومًا»[٥٤]. وهو يُشير، أدناه في الفصل نفسه، بحسب نصّ الدّسقوليّة العربيّة، إلى أنّ «صوم أسبوع الآلام يلي الصوم الأربعينيّ»[٥٥].

(٥٢) ساويرس بن المقفّع، المرجع المذكور، ص ١٥٦-١٥٧.
(٥٣) ابن كَبَر، **مصباح الظلمة في إيضاح الخدمة**، القسم الثاني، المرجع المذكور، ص ١٩٥.
(٥٤) المرجع نفسه، ص ١٩٤.
(٥٥) المرجع نفسه، ص ١٩٤.

وهناك حاشية هامشيّة في مخطوط فرج الله الأخميمي، تُثبت وجود اختلافات، بحسب الكنائس، في عدد الأسابيع: ستّة أسابيع أو سبعة أو ثمانية؟ حسبما شمل يَومَي السبت والأحد أم لم يشملهما[٥٦].

روى جرجس فيلوثاوس عوض، في نَشْرِه قوانين ابن العسّال، سنة ١٩٠٧، ما يلي: «هناك مَن يؤكّد أنّ يومَي السبت والأحد لا يُحسبان في أيّام الصوم، وأنّ أسبوع الصوم ليس فيه إلاّ خمسة أيّام، وأنّه يجب إذًا أن يمتدّ الصوم إلى ثمانية أسابيع ليصل إلى عدد ٤٠ يومًا. لكنّ هذا الرأي مرفوض، فإنّ ربّنا في البرّيّة صام ليل نهار، من دون استراحة ولا انقطاع. فكيف لنا أن نصوم مع انقطاع يومين في الأسبوع؟»[٥٧].

تكمن الصعوبة كلّها في يومَي السبت والأحد. فهل يستطيع المؤمن أن يصوم فيهما؟ كانت الدّسقولية تحرّمه: «كلَّ سبت، ما عدا سبتًا واحدًا، وكلّ أحد، اعقدوا مجالسكم في الفرح، لأنّ مَن صام يوم الأحد، يوم القيامة، يقترف خطيئةً»[٥٨]. وهذا النصّ تذكره ترجمة الدّسقولية إلى العربيّة: «وكلّ يوم سبت كُلوا إلاّ سبت الفصح المجيد. وفي أيّام الآحاد كلّها، تقرَّبوا بعضكم من بعض في الكنيسة وافرحوا. ومَن يصوم الأحد، الذي هو القيامة، فهو مشجوب للخطيئة»[٥٩]. إنّ مجموعات القرن الوسيط القانونيّة تكرّر كلّها هذا التحريم: «لا صوم في يومَي الأحد والسبت إلاّ عن الزهومات (اللحوم الدسمة)»[٦٠] - «لا صوم في يومَي الأحد والسبت، إلاّ عن الزهومات، وكلّ كاهن تجدونه يصوم في يومَي الأحد والسبت، ما عدا سبت البسخة العظيم، فليُفصَل»[٦١]. والكنائس التي راعت هذه الوصيّة أُلزمت بتمديد الصوم الأربعينيّ إلى ثمانية أسابيع

(٥٦) فرج الله الأخميمي، كتاب مجمع القوانين، مخطوط باريس عربيّ ٢٥٠، فوليو ٧٦.
(٥٧) المجموع الصفويّ، طبعة جرجس فيلوثاوس عوض، الفصل ١٥، «في الصوم»، ص ١٧١، الحاشية ٤.
(٥٨) *Constitutions Apostoliques*, V, 20, 19, in S.C. 329, p. 285.
(٥٩) الدسقولية أو تعاليم الرسل، القاهرة ١٩٤٠، ص ١٧١.
(٦٠) المجموع الصفويّ، المرجع المذكور، ص ١٧٣.
(٦١) إبن كبر، مصباح الظلمة في إيضاح الخدمة، المجلّد II، ص ١٩٣.

من خمسة أيّام، للوصول إلى أربعين يومًا. فساويرس بن المقفّع هو الذي دافع عن واجب ممارسة صوم متواصل، للاقتداء بمثال الربّ الذي صام بوجه غير منقطع.

أمّا في أيّامنا، فإنّ الكنيسة القبطيّة تحسب خمسة وخمسين يومًا للصوم الكبير، أي أسبوعًا استعداديًّا، وستّة أسابيع للصوم الأربعينيّ، وستّة أيّام للأسبوع العظيم. والصيام متواصل، أي إنّه لا ينقطع في يومَي السبت والأحد، ويكون الأسبوع من سبعة أيّام صوم. ومع ذلك، ومراعاةً لقانون التحريم القديم في يومَي السبت والأحد، فيكون الصوم في هذين اليومين كصوم التناول، مع المحافظة على النظام الغذائيّ، أي مع الانقطاع عمّا هو من الحيوان.

٣- صوم نينوى

يُشير إليه ابن العسّال بين الأصوام الخاصّة بالكنيسة القبطيّة: «صوم أهل نينوى، ثلاثة أيّام»[٦٢]. كتب الأنبا باسيليوس، في شأن هذا الصوم، أنّ الكنيسة السوريّة الأرثوذكسيّة مارسته في بادئ الأمر، وأنّ البطريرك إبراهيم، بابا الإسكندريّة الثاني والستّين (٩٧٥-٩٧٨م) تبنّاه، معتبرًا إيّاه أحد أصوام الكنيسة القبطيّة، للدلالة على الوحدة والتضامن بين الكنيستين الشقيقتين[٦٣]. صحيح أنّ البطريرك إبراهيم كان سوريًّا، فكان من الممكن أن يكون ذلك سببًا دفعه إلى تبنّي هذا الصوم باسم الكنيسة القبطيّة. لكنّنا لا نجد، في تاريخ البطاركة الذي ألّفه ساويرس بن المقفّع، أيّة إشارة إلى هذا الأمر[٦٤].

يقع هذا الصوم قبل صوم هرقل بأسبوعين، ويبتدئ دائمًا يوم الإثنين.

---

(٦٢) الصفيّ بن العسّال، كتاب القوانين، الفصل ١٥، طبعة مرقس جرجس، القاهرة ١٩٢٧، ص ١٣٧.

(٦٣) *The Coptic Encyclopedia*, art. «Fasting», Anba Basilios.

(٦٤) Sāwirus ibn al-Muqaffa', *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, Vol. II, Part II, Publ. Soc. d'Archéologie Copte, Le Caire 1948, p. 135-150.

ومن جهة أخرى، لا نجد أيّ ذكر لصوم نينوى هذا، لا في القوانين الواحد والثلاثين التي أصدرها البطريرك أخريسطادلو في السنة ١٠٤٨م(٦٥)، ولا في القوانين الاثنين والثلاثين التي نشرها البطريرك كيرلّس الثاني في السنة ١٠٨٦م(٦٦)، في حين أنّهما يشيران إلى سائر الأصوام القائمة، كصوم الأربعين وصوم الرسل وصوم الميلاد.

صحيح أنّنا نجد ذكر صوم نينوى في مخطوط لساويرس بن المقفّع، بعنوان مصباح العقل - وهو مؤلّف حُرّر ما بين الستّين ٩٥٠ و٩٨٠م(٦٧) - لكنّنا ولا شكّ أمام اسم أُضيف لاحقًا، لأنّ باقي مخطوطات ذلك المؤلّف نفسه لا تذكره(٦٨).

وبعد التدقيق لم نجد أيّ ذكر صريح لهذا الصوم قبل ما ورد عند ابن العسّال، في كتابه المجموع الصّفويّ الذي أنجزه في السنة ١٢٣٦م، حيث يذكر اسمه من دون أيّ شرح. ولم نجد ذكرًا عن مصدره، ما عدا صلته بسفر يونان!

أمّا نظامه الغذائيّ، فهو نظام أيّام الصوم الأربعينيّ.

٤- صوم الميلاد

إنّ الاحتفال بعيد الميلاد في ٢٥ كانون الأوّل (ديسمبر) لم يُعرف إلاّ في زمن متأخّر، إذ لم يصل إلى رومة إلاّ في السنة ٣٥٣م. أمّا في ما سبق، فإنّ الكنائس كانت تحتفل بسرّ ظهور الربّ، يومَ عيد الظهور (Epiphanie). ومن الراجح أنّ عيد الخامس والعشرين من كانون الأوّل

---

(٦٥) *The Canons of Christodulos, Patriarch of Alexandria*, publ. and transl. by O.H.E. Burmester, in *Le Muséon*, XLV, Louvain 1932, p. 71-84.

(٦٦) *The Canons of Cyril II, LXVII Patriarch of Alexandria*, Publ. and transl. by O.H.E. Burmester, in *Le Muséon* XLIX, Louvain 1936, p. 245-288.

(٦٧) Ms. Paris arabe 212, édité et traduit par Y. Ebeid and M.J.L. Young, in C.S.C.O. 32-33, Louvain 1975.

(٦٨) راجع ساويرس بن المقفّع، مصباح العقل، نشره سمير خليل، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٨٠، حاشية الفقرة ١٤.

(ديسمبر) قد أُدخل لمعارضة أعياد اعتدال الشتاء الوثنيّة، أعياد زُحَل، التي كانت في وثنيّة الأمبراطوريّة الرومانيّة، تفتح سبيلًا إلى أعمال خلاعيّة واسعة. كان ذلك العيد عيد الشمس غير المغلوبة. ففي أطول ليلة في السنة، كانوا يحتفلون بعودة الشمس إلى الحياة وتغلّبها على الليل. فأرادت الكنيسة أن يحلّ عيدُ ميلاد شمس البرّ، المسيح الربّ، محلّ ذلك العيد الوثنيّ.

لكنّ هذه الظاهرة الجديدة انتشرت ببطء في الكنيسة كلّها، فرأينا الاحتفال بالميلاد في أنطاكية سنة ٣٧٦م فقط. وفي الإسكندريّة، لا يتحدّث عنه كُسِّيانس في محاضراته التي حرَّرها ما بين ٤١٨ و٤٢٨م. وأوّل أثر له نجده سنة ٤٣٠م في عظة لبولس الحمصيّ عن ميلاد ربّنا، ألقاها في حضور البطريرك كيرلّس في التاسع والعشرين من شهر كيهك. وفي أورشليم، ظهر العيد على عهد يوفينال سنة ٤٣٩م[٦٩].

فإن أردنا أن نبحث عن مصدر لصوم الميلاد في مصر، وجب علينا أن نرجع في الزمن إلى النصف الثاني من القرن الخامس الميلاديّ. وأوّل أثر قد نجده لا يختصّ إلّا ببرمون العيد: «صوم برمون الميلاد، وصوم برمون الظهور»[٧٠]. وعند ساويرس بن المقفّع، الذي كتب ما بين ٩٥٠ و٩٨٠م، نجد ذكر صوم الاستعداد لعيد الميلاد، لكن من دون ذكر المدّة[٧١]. أمّا صوم الـ ٤٣ يومًا، فإنّه لم يظهر قبل البطريرك أخريسطادلو في السنة ١٠٤٨م.

ذلك بأنّ أخريسطادلو أصدر، قُبَيل ارتسامه، سلسلة ٣١ قانونًا. وورد في القانون ١٥: «يقع صوم الميلاد المقدّس، منذ عيد القدّيس ميناس - الخامس عشر من شهر هاتور - حتّى العشرين من كيهك»[٧٢].

---

(٦٩) Cf. *Dict. d'Archéologie et de Liturgie*, Art. «Nativité».

(٧٠) الصفيّ بن العسّال، كتاب القوانين، T.XV، المرجع المذكور، ص ١٣٧.

(٧١) ساويرس بن المقفّع، كتاب مصباح العقل، الباب ١٥، طبعة سمير خليل، القاهرة ١٩٧٨، ص ٧٩.

(٧٢) *Canons of Christodulos*, C. 15, *op.c.*, p. 76.

وألّف يوحنّا بن زكريّا، الملقّب بابن سبّاع، مقالة في العلوم الكنسيّة، في نهاية القرن الثالث عشر الميلاديّ، عنوانها **الجوهرة النفيسة** في علوم الكنيسة. فكتب في شأن صوم الميلاد هذا: «أمّا صوم الميلاد المجيد، فإنّه لم يُفرض في الكنيسة إلاّ على يد الأنبا أخريسطادلو، بطريرك الإسكندريّة الرابع والسبعين»[٧٣].

وجدير بالذكر أنّ هذا الصوم، منذ ظهوره في النصوص - على يد البطريرك أخريسطادلو - كان يدوم ٤٣ يومًا: أيّام شهر هاتور الخمسة عشر، وأيّام شهر كيهك الثمانية والعشرين.

وتوحي بعض التقاليد بأنّ أيّامه كانت، في بادئ الأمر، أربعين فقط، وأنّ ثلاثة أيّام أُضيفت في وقت لاحق. إمّا لإحياء ذكرى معجزة نقل المقطّم، أيّام البطريرك إبراهيم، في حوالى السنة ٩٦٩م - وهذا ما كتبه الأنبا باسيليوس في الموسوعة القبطيّة[٧٤] - وإمّا تعويضًا عن تفسيح عامّ مُنح للزيجات بين أبناء العمّ أو الخال الأشقّاء من الدرجة الرابعة[٧٥].

ولفت ابن كَبَر الانتباه، في موسوعته مصباح الظلمة، إلى أنّ سكّان صعيد مصر يباشرون ذلك الصوم منذ اليوم الأوّل من شهر هاتور: «إنّهم يتبعون عادتهم»[٧٦].

٥- صوم الرسل

إنّ التقليد القبطيّ يُرجع أصل هذا الصوم إلى نصّ من كتاب المجال[٧٧]. والحال أنّ النصّ المشار إليه هو التالي: «بعد أن تحتفلوا بعيد الخمسين، إبقوا في العيد أسبوعًا أيضًا، ثمّ صوموا «مدّة أسبوع»،

(٧٣) إبن سبّاع، الجوهرة النفيسة في علوم الكنيسة، نشره وترجمه جان بيريه، in *Pat. Or.*, T.XVI, fasc. 4, Paris 1922, p. (91) 681.

(٧٤) *The Coptic Encyclopedia*, Art. «Fasting», Anba Basilios.

(٧٥) راجع يوحنّا جرجس، كتاب التراتيم، القاهرة، ١٩٢١، ص ٨.

(٧٦) إبن كبر، مصباح الظلمة، القسم الثاني، المرجع المذكور، ص ١٩٥.

(٧٧) *The Coptic Encyclopedia*, art. «Fasting», Anba Basilios.

لأنّه من العدل أن يُسرّ الإنسان بعطيّة الله وأن يصوم بعد فترة من الراحة»[٧٨].

لا يدور الكلام في هذا النصّ على عيد الرسل، ولا عجب، لأنّ عيد الرسل القدّيسين في الشرق كانوا يحتفلون به في بادئ الأمر بعد الميلاد، في الثامن والعشرين من كانون الأوّل (ديسمبر). فالتقويم البَهْنَسي (oxyrhynque) للسنة ٥٣٥-٥٣٦م يذكر هذا التاريخ أيضًا[٧٩]. أمّا تاريخ ٢٩ حزيران (يونيو) فإنّه من أصل رومانيّ، لكنّ جميع كنائس الشرق تبنّته بعد ذلك، في وقت لا نعرفه.

وفي التقليد القبطيّ، نجد منذ الآن ذكر هذا الصوم عند ساويرس بن المقفّع، في كتاب مصباح العقل الذي استشهدنا به، ولكن من دون ذِكر تاريخ ولا مدّة[٨٠]. ونحن مدينون أيضًا للبطريرك أخريسطادلو بذكره الدقيق الأوّل صومَ الرسل: «يجب على المؤمنين صيام الرسل الحواريّين، الذي هو بعد الخمسين، شكرًا لله على ما أنعم به علينا من موهبة الروح القدس صيامًا متّصلًا إلى اليوم الخامس من أبيب، ويعيّدوا فيه كما جرت العادة»[٨١].

ويجب أن نلاحظ في هذا النصّ ثلاثة أمور: الأمر الأوّل هو بدء الصيام، بعد العنصرة. والأمر الثاني الذي يحرص أخريسطادلو على لفت النظر إليه، هو أنّ «هذا الصيام واجب على المؤمنين». فهل كان غير واجب قبل ذلك؟ وهل هو من أصل رهبانيّ؟ أمّا الأمر الثالث فهو «أنّ هذا العيد يُحتفَل به كما جرت العادة». وهذا يعني أنّ هذا العيد، في تاريخ ٢٩ حزيران (يونيو) لم يكن جديدًا. لكنّنا أصبحنا في السنة ١٠٤٨م، أي في

---

(٧٨) *Constitutions Apostoliques*, V, 20, 14. *op.c.*, S.C. n° 329, p. 283.

(٧٩) Hippolytus Delehaye, «Le calendrier d'Oxyrhynque pour l'année 535-536», in *Analecta Bollandiana*, T. XLII, p. 83-99.

(٨٠) ساويرس بن المقفّع، كتاب مصباح العقل، طبعة سمير خليل، المرجع المذكور، ص ٧٩.

(٨١) *The Canons of Christodulos*, C. 13, Ed. O.H.E. Burmester, *op.c.*, p. 75.

القرن الحادي عشر الميلاديّ.

فما بين التقويم البَهْنَسي للسنة ٥٣٦م وقوانين أخريسطادلو التي يرجع عهدها إلى السنة ١٠٤٨م، نحو خمسماية سنة لا نعرف عنها شيئًا.

مهما يكن من أمر، لا بدّ من التنبّه إلى أنّ هذا الصوم عند الأقباط لا يوافق منطقيًّا مقياس كتاب المجالّ. فإنّه يبتدئ فورًا بعد العنصرة عند الأقباط ويمتدّ إلى ٢٩ حزيران (يونيو)، في حين يترك كتاب المجالّ مهلة أسبوع واحد حتّى ٢٩ حزيران (يونيو)، قبل أن يوصي بصوم لا يتعدّى أسبوعًا واحدًا. وفي الكنيسة القبطيّة، قد يدوم ما بين ١٥ و٤٩ يومًا، بحسب تاريخ الفصح.

ونُشير أخيرًا إلى أنّ ميخائيل الدمياطيّ، في مؤلّفه كتاب كامل القوانين، الذي وضعه في السنة ١١٨٨م، كتب في شأن صوم الرسل: «في ما يختصّ بالمسيحيّين الأمناء، فليصوموا، إن أرادوا، صوم الرسل الذي هو خمسون يومًا، ما عدا أيّام الآحاد»[٨٢]. هذا الصيام هو إذًا اختياريّ للمؤمنين، بالرغم ممّا أعلنه البطريرك أخريسطادلو قبل ذلك بقرن ونصف. لكنّه صرّح بأنّه «إلزاميّ للرهبان»[٨٣].

أمّا فرج الله الأخميميّ الذي جاء بعد ذلك بكثير، في حوالى السنة ١٣٥٧م (وهو تاريخ أقدم مخطوطات كتاب كامل القوانين الذي ألّفه)، فهو يكتب، بعد أن ذكر القوانين التي تتحدّث عن الصوم الأربعينيّ، وعن صوم يومَي الأربعاء والجمعة الأسبوعيّ: «وأمّا بقيّة الأصوام، فليست هي فريضة على كلّ الناس، بل على الكهنة والرهبان»[٨٤].

---

(٨٢) ميخائيل الدمياطيّ، كتاب كامل القوانين in Ms. Paris arabe 4728, Al-Qawl 50, Ch. 1, folio 140.

(٨٣) *Idem*, Al-Qawl 41, folio 90.

(٨٤) فرج الله الأخميميّ، كتاب مجمع القوانين، الباب ١٧، الفصل ٦، in Ms. Paris arabe 250, folio 90.

٦- صوم العذراء

إنّه، بعد صوم الأربعينيّ الكبير، أكثر الأصوام شعبيّة في مصر. يمتدّ من ٧ إلى ٢٢ آب (أغسطس). ومع ذلك، فإنّ الأنبا باسيليوس[٨٥] كتب أنّ أوّل مَن أشار إلى وجوده هو الصفيّ بن العسّال، في كتاب كامل القوانين الذي ألّفه حوالى السنة ١٢٣٨م، على عهد البطريرك كيرلّس الثالث ابن لقلق: «ومنها ما هو دون ذلك في حفظ الأكثرين له وهو صوم عيد السيّدة. وأكثر مَن يصومه المتنسّكون والراهبات. وأوّله أوّل مسري، وعيد السيّدة فصحه»[٨٦].

إنّ هذا النصّ، وإن كان الأوّل، يُشير مع ذلك إلى أنّ صوم العذراء كان قائمًا في أيّام الصفيّ بن العسّال، مع أنّه رهبانيّ في الأصل.

وقبل ابن العسّال، نجد ذكرًا لهذا الصوم عند ساويرس بن المقفّع، في كتابه مصباح العقل: «والصيام الذي يصومه أهل المشرق، ونسمّيه صيام البتول مريم، وهو في خمسة عشر من مسري (٢٢ آب أغسطس)»[٨٧]. لكنّ هذا الاستشهاد يبدو أنّه أُضيف لاحقًا إلى المخطوط، لأنّ لا وجود له إلاّ في أحد المخطوطات المعروفة، وهو غائب في سائر المخطوطات. فقد يدلّ على مصدر هذا الصوم أيْ «أهل المشرق».

وفي ممارسة الصوم الحاليّة، تصنّف الكنيسة القبطيّة تلك الأصوام إلى ثلاث فئات:

أصوام الدرجة الأولى: الأربعينيّ، وأسبوع هرقل، والأسبوع العظيم، وصوم نينوى، وبيرمونا الميلاد والظهور. يكون الصوم حتّى نهاية النهار، ولا يؤكل شيء حيوانيّ.

---

(٨٥) The Coptic Encyclopedia, Art. «Fasting», Anba Basilios.

(٨٦) الصفيّ بن العسّال، كتاب القوانين، الباب ١٥، المرجع المذكور، ص ١٣٧.

(٨٧) ساويرس بن المقفّع، مصباح العقل، المرجع المذكور، ص ٧٩، الحاشية ١٣.

أصوام الدرجة الثانية: يوما الأربعاء والجمعة طوال السنة - ما عدا يومَي زمن الفصح، وحتّى العنصرة -، صَوما الميلاد والرسل، ويكون الصوم حتّى الساعة الثالثة بعد الظهر، ويجوز فيهما أكل السمك.

أصوام الدرجة الثالثة: صوم العذراء، إذ لا يُحدَّد أيّ زمن للانقطاع، ويجوز أكل السمك(٨٨).

رابعًا - الأصوام الشخصيّة

إذا صحّ أنّ الأصوام الطقسيّة كانت تعني جميع المؤمنين - على الأقلّ مَن كانوا قادرين على حفظها - وكانت مرتبطة بالدورة الطقسيّة الخاصّة بسياق السنة، فإنّ هناك أصوامًا لم تكن تعني إلاّ بعض فئات الأشخاص - ولا سيّما الرهبان ورجال الإكليرس، لا بل مجرَّد مؤمنين - وهي أصوام التعبّد.

سبق لنا أن تحدَّثنا عن صوم الرهبان، فلا فائدة في العودة إليه.

١- صوم الأسقف

نكتفي بالاستشهاد بمقياسَين في هذا الأمر:

المقياس الأوّل، المأخوذ من التقليد الرسوليّ الذي ألّفه هيبوليطس، في القرن الثاني: «لِتصمْ الأرامل والعذارى غالبًا وتصلِّ من أجل الكنيسة، والكهنة كذلك، وليصمْ العلمانيّون متى شاءوا. لكنّ الأسقف لا يجوز له أن يصوم إلاّ متى صام الشعب كلّه، فقد يريد أحدهم أن يقدِّم، فلا يستطيع أن يرفض. على كلّ حال، بعد كسر الخبز، يذوقه»(٨٩).

والمقياس الثاني، المأخوذ من أبي صُلْح، في القرن العاشر، بمصر: «ينبغي للأسقف أن يكون صائمًا طوال أيّام حياته، إلاّ في أيّام

---

(٨٨) راجع متّى المسكين، حياة الصلاة، المرجع المذكور، ص ٥٤٤-٥٤٦.
(٨٩) Hippolyte de Rome, *la Tradition Apostolique*, n° 11, *op.c.*, p. 57.

السبوت والآحاد والأعياد والعنصرة. ويجوز له أن يحلّ الصوم عند انقضاء القدّاس. وأمّا إفطاره في باقي السنة فيكون عند وقيد السراج. وليُطعَم في يوم السبت والأحد مع الخبز عسلًا وسمكًا وزيتًا وجميع الثمار. أمّا اللحم فلا يذوقه البتّة»[٩٠].

وما بين القرن الثاني والعاشر، تمّ الانتقال من وضع الأساقفة المتزوّجين إلى وضع الأساقفة العُزب، المختارين من بين الرهبان.

وفي نهاية القرن الرابع، ذكّر كتاب المجالّ بأنّ «الأسقف عليه أن يكون زوج امرأة واحدة، وأن تكون هي زوجة رجل واحد، وأن يُحسن رعاية بيته»[٩١]، وأيضًا بأنّ «الأسقف أو الكاهن أو الشمّاس لا يطلّق امرأته بحجّة التقوى، وإن طلّقها، يُفصل، وإن أصرّ، يُخلع»[٩٢].

وفي النصف الثاني من القرن العاشر بمصر، روى ساويرس بن المقفّع، في مؤلّفه مصباح العقل، أنّ «المصريّين يرون أن يكون الأسقف، بالإسكندريّة خاصّة، بتولًا لم يتزوّج في حال علمانيّته.. والسبب الذي يمنع أن يكون للأسقف امرأة هو أن يمرّ بالحياة الرهبانيّة قبل الأسقفيّة»[٩٣].

فقد تمّ الانتقال إذًا من وضع كان فيه الأسقف قريبًا جدًّا من الشعب، ويشاركه في حياته ونمطها، إلى وضع تؤثّر فيه الحياة الرهبانيّة تأثيرًا عميقًا في جميع البنى الكنسيّة، وتشرّب فيه النسكيّة الرهبانيّة روحانيّة الشعب المسيحيّ نفسها.

ويجب على الأسقف بعد ارتسامه أن يصوم، حتّى في أيّامنا، طوال

---

(٩٠) أبو صُلح يونس بن عبيد الله، الملقّب بالشديد بن باناه، كتب القوانين، C. 56, in Ms. Paris arabe 252, folio 132.

(٩١) *Les Constitutions Apostoliques*, L.II, 2, 1, in S.C., n° 320, p. 149.

(٩٢) *Idem*, L.VIII, 47,5, in S.C. n° 336, p. 277.

(٩٣) ساويرس بن المقفّع، كتاب مصباح العقل، طبعة سمير خليل، المرجع المذكور، ص ٩٥.

سنة وبحسب قواعد دقيقة(٩٤).

٢- أصوام المؤمنين

وهنا أيضًا نجد تطوّرًا يشبه التطوّر الذي لاحظناه في ما يختصّ بالأساقفة.

في الأصل، هناك نصّ التقليد الرسوليّ الذي وضعه هيبوليطس والذي سبق لنا أن استشهدنا به: «يصوم المؤمنون كما شاءوا»(٩٥).

وفي القرن الحادي عشر، صرَّح أخريسطادلو، بطريرك الإسكندريّة السادس والستّون، بأنّ صوم الرسل يُلزِم المؤمنين(٩٦). وإذا استطاع فرج الله الأخميميّ، في القرن الثالث عشر، أن يكتب، بعد أن ذكر الصوم الأربعينيّ وأصوام يومَي الأربعاء والجمعة الأسبوعيّة: «أمّا بقيّة الأصوام، فليست هي فريضة على كلّ الناس، بل على الكهنة والرهبان»(٩٧)، فإنّنا نشعر بأنّه آخر ممثّل لنظريّة «احتماليّة» في طريق الزوال، إذ إنّ أصوام المؤمنين التعبّديّة أصبحت معادلة للأصوام الرهبانيّة.

٣- صوم المذبح

إنّ الدومينيكانيّ ڤانسْلِب (Vansleb) الذي تجوَّل بمصر في السنة ١٦٧٢ بحثًا عن المخطوطات، إلى جانب تحرير يوميّات رحلته وتاريخ كنيسة الإسكندريّة، كتب في الفصل المكرَّس للقدّاس: «لا يجوز لهم أن يُتمّوا كلّ يوم وعلى كلّ مذبح إلاّ قدّاسًا واحدًا. والقميص والبدلة والكأس والمنشفة، أو أيّ شيء آخر استُعمل في قدّاس، لا يجوز أن يُستعمل في ذلك اليوم في قدّاس آخر، لأنّ هذا الشيء لم يَعد صائمًا، كما يقولون. والوصيّة بأن يكون الإنسان صائمًا تمتدّ، في نظرهم، إلى البشر

(٩٤) راجع متّى المسكين، حياة الصلاة، المرجع المذكور، ص ٥٤٧.
(٩٥) Hippolyte de Rome, *La Tradition Aapostolique*, n° 25, *op.c.* p. 57.
(٩٦) *The Canons of Christodulos*, C. 13, *op.c.*
(٩٧) فرج الله الأخميميّ، T.XVII, ch. 6, *op.c.*

وآنية المذبح على السواء، وإذا حدث أحيانًا أن أُقيمت عدّة قداديس في اليوم نفسه والكنيسة نفسها، فإنّها تبتدئ كلّها معًا وتنتهي في الوقت عينه»(٩٨).

فإلى متى يرجع امتداد الصوم الغريب هذا إلى الأشياء؟ لا شكّ في أنّ أقدم النصوص المتعلّقة بهذه العادة يعود إلى رسالة تُنسب إلى بطرس الإسكندريّ. ومن الراجح أنّ هذا النصّ هو من القرن الخامس، وهو يحرّم الاحتفال بالإفخارستيّا مرّتين على المذبح نفسه وفي اليوم نفسه(٩٩). وهناك نصٌّ آخر من القرن العاشر، أُدرج في كتاب كامل القوانين الذي ألّفه أبو صُلح، وقد ورد فيه: «لا ينبغي لقسّيس أن يقدّس على المذبح دفعتين في اليوم الواحد»(١٠٠). لكنّ الإحالة التي يذكرها مصدرًا لهذه الشريعة ليست قبطيّة، بل سوريّة. فهي من قوانين كيرياكس، بطريرك أنطاكية. ولا تزال هذه العادة قائمة في أيّامنا.

خامسًا – أصوام التكفير

إلى جانب الأصوام الطقسيّة وأصوام التعبّد التي يمارسها المؤمنون أو رجال الإكليرس أو الرهبان، نجد في التقليد صوم التكفير عن الخطايا. وكتاب المجالّ هو مثال حسن يدلّ على ذلك: «حين ترى أحدًا قد أخطأ، إغضَبْ ومُرْ بطرحه إلى الخارج. وبعد خروجه، على الشمامسة أن يوبّخوه ويستجوبوه، حافظين إيّاه خارج الكنيسة. ثمّ اطلب إليهم أن يدخلوا ليتوسّلوا إليك في أمره... وبعد ذلك مُر الخاطئ بالدخول، وتحقّق هل هو نادم، وهل يستحقّ أن يُقبَل في الكنيسة قبولًا تامًّا، وافرض عليه أيّام صيام، بحسب خطيئته، أسبوعين أو ثلاثة أسابيع أو خمسة أو سبعة»(١٠١)

---

(٩٨) J.M. Vansleb, *Histoire de l'Eglise d'Alexandrie*, Paris 1687, p. 94-95.

(٩٩) Ms. Copte 132, fol. 27, Crum, «Texts attributed to Peter of Alexandria», in *Journ. of Theolog. Studies*, t. 4, 1902, p. 388.

(١٠٠) أبو صُلح يونس، المرجع المذكور، القانون ٦٨.

(١٠١) *Les Constitutions Apostoliques*, L. II, 16, 1-2, in S.C. n° 320, p. 785-786.

- «أمام الخاطئين، لا يجوز أن يبقى الإنسان صامتًا، بل يجب توبيخهم ولومهم وإشغال بالهم وفرض الأصوام عليهم، والإيحاء إلى الآخرين بخوف الله»[١٠٢]. «إستأصل الدمّلة بفرض الأصوام»[١٠٣] - «وإن قال إنّه نادم، افرض عليه أصوامًا، ثمّ ضع يديك عليه واستقبله»[١٠٤].

وردت هذه النصوص في دسقوليّة الرسل في ترجمتها العربيّة[١٠٥].

هذا وإنّ الصفيّ بن العسّال يروي هو أيضًا نصوص الدسقوليّة هذه في مؤلّفه كتاب كامل القوانين، بين واجبات الأسقف[١٠٦] ولكنّنا أمام مجرّد ذكر مصادره، بغضّ النظر عن الواقع، فإنّه في الباب الحادي والخمسين، حيث يتحدّث عن الاعتراف - في خمسة أسطر - يشبّه بتمرين الطبّ فيكتب: «أمّا الاعتراف فهو طبّ روحانيّ، نسبته إلى الروح نسبة الطبّ الجسدانيّ إلى الجسد. وكما أنّ الجسدانيّ لا يتمّ إلاّ بطبيب خبير خيّر، وإلاّ كان ترك الطبيب خيرًا منه من جاهل أو شرّير، ثمّ بقبول المريض واستعماله ما يوصف له، ثمّ بإمكان المداواة من جهة الزمان والمكان، وإلاّ فلا فائدة. نكذلك الروحانيّ»[١٠٧].

منذ القرن الثاني عشر، كان نظام التكفير قد أُهمل في الكنيسة القبطيّة. ورأى رينودو (Renaudot)، في كتابه تاريخ الكنيسة القبطيّة، أنّ البطريرك يوحنّا، البطريرك الثاني والسبعين، قد أبطل النظام القديم الذي كان يُبعد المؤمنين عن الكنيسة بسبب قساوته الزائدة، بدل أن يُعيدهم إلى حضنها. فألّف صيغة صلاة بسيطة يستطيع الخاطئ أن يُدلي بها، حين يقوم الكاهن بتبخير الشعب، وتمكّنه من الوصول إلى التناول[١٠٨]. وهذا

(١٠٢) *Idem*, L. II, 17, 5, in S.C. n° 320, p. 189.

(١٠٣) *Idem*, L. II, 41, 6, in S.C. n° 320, p. 275.

(١٠٤) *Idem*, L. II, 43, 1, in S.C. n° 320, p. 279.

(١٠٥) الدسقوليّة، المرجع المذكور، ص ٤١ و٤٣ و٤٤.

(١٠٦) الصفيّ بن العسّال، المرجع المذكور، ص ٤٠-٤٣.

(١٠٧) الصفيّ بن العسّال، المرجع المذكور، ص ٤٠.

(١٠٨) E. Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum*, Paris 1713, pp. 550-551.

ما سُمّي في وقت لاحق «الاعتراف للبخور». وانتقلت هذه الممارسة بعد ذلك إلى كنائس أُخَر، وحتّى إلى الهند.

صحيح أنّ محاولةً لإعادة الاعتراف الشفهيّ قد تمّت داخل الكنيسة القبطيّة في تلك الأيّام، بتأثير من مرقس بن القنبر. وقصّة خلافاته مع ميخائيل الدمياطيّ هي صفحة معروفة من صفحات تاريخ الكنيسة القبطيّة. لكنّ محاولته لم تنجح، فقضى مرقس بن القنبر أيّامه الأخيرة في دير قُصَير المَلَكيّ، بعد أن رشقته كنيسته بالحِرْم(١٠٩).

وهكذا انقطع التقليد التكفيريّ القديم. لكنّ هذا الأمر قصّة مختلفة، غريبة عن دراستنا في صوم التكفير، إلاّ أنّ هذا الصوم زال مع زوال النظام التكفيريّ.

ومع ذلك، فقد يفرض الكاهن الذي يسمع الاعتراف على التائب صومًا يمارسه لإصلاح خطيئة ثقيلة، لكن ذلك لا يعود إلى مقاييس قانونيّة، بل بالأحرى إلى حساسيّة مشتركة، يشعر بها شعب حنظ في أعماق قلبه حسّ الصيام كوسيلة «لتذليل القوّة الشهوانيّة للنفس الناطقة»، كما ورد عند ابن العسّال(١١٠).

سادسًا - قيمة الصيام الروحيّة

نكتفي هنا بذكر نصّ الصفيّ بن العسّال في كتاب كامل القوانين: «الصوم امتناع الإنسان من الغذاء وقتًا معيّنًا في الشريعة طاعةً لمَن شرعه لتمحيص الذنوب وتعظيم الثواب: والقصد به أن تضعف القوّة الشهوانيّة فتنصاع للنفس الناطقة. ومَن صام زائدًا عن المفروض والمستقرّ شيئًا فله

(١٠٩) Abu Sâleh, the Armenian, *The Churches and Monasteries of Egypt*, transl. by B.T.A. Evetts, Oxford 1895. pp. 20-43.
في ما يتعلّق بالنصّ العربيّ، أطلب: أبو المكارم، تاريخ الكنائس والأديرة في القرن الثاني عشر الميلاديّ، نشره صموئيل السريانيّ، القاهرة، ١٩٨٤، مجلّد ٢، ص ١٤ وما يليها.

(١١٠) الصفيّ بن العسّال، المرجع المذكور، ص ١٣٦-١٣٧.

ثوابه. ولا صوم في يومَي الأحد والسبت إلاّ عن الزهومات. والصوم هو زكاة الجسد، كما أنّ الصدَقة زكاة المال. وقصد الشريعة بالصوم تذليل القوّة الشهوانيّة في النفس الناطقة، كما أنّ قصدها بالصلاة طاعة القوّة الغضبيّة في العقل. ومن فوائد الصوم التشبّه بالروحانيّين، فبالشبه يمكن أن يتّصل بشبهه. وأيضًا ليحسّ الصائم بالجوع فيرحم الجائع السائل»(١١١).

سابعًا - ممارسة الصوم في أيّامنا

حين نسأل اليوم أحد الأقباط: هل يصوم؟ يعني هذا أساسًا «هل يتّبع نظام الصوم الغذائيّ المفروض؟»، أي، هل يكتفي بالزيت وينقطع عن اللحم والجبن والسمن واللبن الحليب؟ فليس هناك تلميح إلى زمن الامتناع عن الطعام الذي يجب عادةً أن يسبق وجبة الطعام. إنّ هذا الامتناع قليلًا ما يمارَس اليوم في المدن الكبرى. إذ إنّ نظام المدن، بما فيه ساعات دوام العمل، والضغط، والميل العصريّ إلى الاستهلاك، قد أضعف جدًّا إمكانيّة الامتناع، إمّا حتّى الساعة الثالثة بعد الظهر، وإمّا حتّى المساء، والذين يمارسونه هم قلائل، إلاّ ربّما في أثناء الصوم الأربعينيّ الكبير. وإذا كانت الحياة في مصر، بما فيها من ساعات الدوام، تدفع غالبيّة الناس إلى عدم تناول الطعام قبل الساعة الثالثة من بعد الظهر، فإنّهم يتناولون قليلًا من الطعام قبل الذهاب إلى العمل، ويشربون على الأقلّ قليلًا من الشاي أو القهوة قبل الظهر. أمّا صعيد مصر، فإنّه أكثر أمانة على الصيام والانقطاع عن كلّ الأطعمة. ففي أيّامنا، ما زال هذا محصورًا بالرهبان وبرجال الإكليرس، في حين يحفظ المؤمنون نظام الصوم الغذائيّ، ولكن بأيّ قدر؟

فهل الصيام يمرّ بأزمة؟ ليس ذلك بعيد الاحتمال، ولهذا السبب يشدّد متّى المسكين على زمن الانقطاع عن بعض الأطعمة الذي لا بدّ أن

---

(١١١) المرجع نفسه.

يتزامن مع الصيام. فقد كتب: «لا صيام بدون فترة انقطاع، فجميع الصيامات لا بدّ أن تمارَس بالانقطاع أوّلًا عن الأكل مدّة محدودة، ثمّ تناول أطعمة خاصّة بالصيامات. هذه الفترة هي المحور الذي يرتكز عليه الصيام، سواء في معناه أو تدريبه أو نتائجه. فصيام بدون فترة انقطاع لا يصحّ قطعًا اعتباره صيامًا بمعناه الروحيّ المقصود، بل يمكن أن يقال إنّه امتناع عن بعض الأطعمة فحسب»[112].

الصيام يمرّ بأزمة، وهذا هو السبب الذي يدفع متّى المسكين إلى التشديد على وجوه الصيام الإيجابيّة، أكثر منه إلى التشديد على وجوهه المقيِّدة: «ليس الصوم حرمانًا من بعض الأطعمة، بل هو زهد اختياريّ عنها. هو ليس إذلال الجسد، بل هو إنعاش الروح. هو ليس تقييد الحواسّ أو سجنها، بل هو انطلاق بها بغير معطّل إلى التأمّل في الله. هو ليس كبت شهوة الطعام، بل هو تخلية إراديّة عن هذه الشهوة لإعلانها إلى حبّ الله. والصيام لا يحمل معنى الحصر والضيق، بل يهدف إلى السرور والاتّساع في القلب. هو طقس كنسيّ عامّ، كما هو اختبار فرديّ شائق. هو ليس حملًا ثقيلًا نلقيه عن كاهلنا يوم العيد، بل سرّ نجاحه يكون في استمرار آثاره يوم العيد وبعده. هو ليس ضرورة أو فرضًا موضوعًا علينا، بل هو احتياج لازم، ولا غنى لنا عنه أبدًا. وليس هو أمرًا متعلّقًا بالجسد، بقدر ما هو متعلّق بالروح والملكوت. كذلك هو ليس موضوعًا للتكفير عن الذنوب والخطايا، بقدر ما هو إعداد النفس للاتّصال بخالقها والوجود في حضرته»[113].

نشير أخيرًا إلى أنّ متّى المسكين الذي يعي أخلاق مجتمعنا العصريّ، يشدّد على أنّ كبريات العقبات دون الصوم التي يعرفها قرننا هي «المكيِّفات العصريّة، أي السجائر والقهوة والشاي»[114].

---

(١١٢) متّى المسكين، حياة الصلاة، المرجع المذكور، ص ٥٤٤.
(١١٣) المرجع نفسه، ص ٥٤٣-٥٤٤.
(١١٤) المرجع نفسه، ص ٥٥١.

ثامنًا - الخاتمة

هل يجوز لنا أن نتكلّم على تقليد للصيام في الكنيسة القبطيّة؟ نعم، ولا شكّ، لكن الأصوب أن نتكلّم على تاريخ، تاريخ تطوّر؛ إذ إنّ الكنيسة القبطيّة، كسائر الكنائس، انطلقت من لا شيء، من لا شيء معيَّن في الأناجيل، من لا شيء محدَّد، فتطوّر نظامها على مدى القرون، قبل أن يجد صيغته الحاليّة الخاصّة بالأصوام الطقسيّة. ولقد أصبحت هذه الأصوام قائمة في كلّ مكان، حتى إنّها أزالت أصوام التعبّد الحرَّة عند المؤمنين. أمّا أصوام التكفير التي نشأت حوالى القرنين الثالث والرابع، فإنّ شدّتها نفسها أدّت إلى زوالها، كما جرى في سائر الكنائس.

إنّ الصيام في الكنيسة القبطيّة هو المكان الذي ينوّه، على أبرز وجه، بتأثير الحركة الرهبانيّة في روحانيّة هذه الكنيسة: فهناك روحانيّة أقرب إلى النسكيّة منها إلى التصوّف، خلافًا لتقليد الكنائس التبّدوقيّة التي أثّر فيها لاهوت تأليه الإنسان أكثر ممّا أثّر فيها ترويض النفس الخاصّ بحركتها الرهبانيّة.

يبقى أنّ الكنيسة القبطيّة لا تزال، بين جميع الكنائس، تلك التي تشهد أكثر من غيرها على قيمة الصيام الروحيّة، تلك القيمة التي فقدتها كنائس الغرب في الواقع. وبهذا المعنى، تستطيع الكنيسة القبطيّة أن تقوم بدور الشاهد، حيال سائر الكنائس، على ما لكلّ روحانيّة من بُعد جسديّ حتمًا. إنّ ممارسة الصيام هي أحد كنوزها، ولا يتمنّى أحد أن تفقده.

نقول ختامًا إنّ مطلب هذه الممارسة يبقى شديدًا، وإنّ الكهنة في الكنائس، لا يمتنعون أيّامَ الصيام، عن أن يُعلنوا عند التناول: «مَن لا يَصُمْ، فلا يتناوَلْ».

الإيمان والعقل: مصير ابن رشد
وجهات نظر تاريخيّة وفلسفيّة

البرونسور جاك لانغاد*

إرتبط مصير ابن رشد بمقولتي الإيمان والعقل. إذ إنَّ هذا الفيلسوف أقرّ إقرارًا كاملًا بالإيمان والعقل، ونجح في إثبات لزوم الواحد بالآخر على مستوى فكره، فتجاوز بذلك إثبات توازنٍ بين مستلزمَتَين غالبًا ما تمّت معارضتهما. فما يسترعي الانتباه عند هذا المفكّر البارز، الذي عاش في القرن الثاني عشر الميلاديّ، أنّه أثبت بوضوح وتأكيد موقفًا عقلانيًّا شديد الصلابة: فالفيلسوف الذي يفكّر تفكيرًا صحيحًا لا يجد تعارضًا بين الاستنتاجات التي يتوصّل إليها ومعطيات إيمانه التي يعبّر عنها القرآن. وإذا بدا لبعضهم، كما سنرى لاحقًا، أنّه من المحتمل أن تبرز تناقضات بين الاثنين، فذلك يعود إمّا إلى طريقة عقلانيّة غير محكمة لا تراعي قوانين العقل، وإمّا إلى تأويل القرآن تأويلًا خاطئًا.

لقد تضافرت عناصر كثيرة لتصيغ «مصير» ابن رشد[1]. ولسوف نجتهد في عرض الإطار التاريخيّ والإطار الدينيّ وكذلك الإطار العائليّ الذين عاش فيهم ابن رشد، قبل أن نشرح كيف يُطرح موضع علاقات

(*) أستاذ في جامعة بُوردُو (Bordeaux) بفرنسا. مدير المعهد الفرنسيّ للدراسات العربيّة في دمشق سابقًا.

(١) تكلّمنا على «المصير»، وبذلك نكون قد استعدنا العنوان الفرنسيّ لفيلم يوسف شاهين، المصير، الذي حرّك الكثير من المشاهدين في الشرق وكذلك في الغرب.

الإيمان بالعقل في كتاب فصل المقال.

وابن رشد ليس من صنف الناس الذين تستطيع فهمهم عبر فصلهم عن محيطهم. فإذا أردت أن تكتشف غنى شخصيّته، وجب عليك أن تربطه ارتباطًا وثيقًا بزمانه، وبإطار عصره التاريخيّ والسياسيّ، وكذلك بنسبه العائليّ. فابن رشد عاش في حقبة فاصلة من تاريخ إسپانيا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديَّين. وهذان القرنان اللذان شهدا ذروة الخلافة في قرطبة ثمّ أفولها، ثمّ عاينا صعود السلالتَين اللاحقتَين، يشكّلان حقبة من تاريخ إسپانيا الإسلاميّ تميّزت بالازدهار والحيويّة.

ويُذكر أنّ الأندلس عرفت أوج نموّها في عهد الخليفة عبد الرحمٰن الثالث (٩١٢-٩٦١م/ ٣٠٠-٣٥٠هـ). «في ذلك الوقت تفوّقت قرطبة على عواصم أوروبّا الغربيّة أيّما تفوّق، وتمتّعت في عالم البحر الأبيض المتوسّط بشهرة واعتبار قريبين من شهرة القسطنطينيّة واعتبارها»[٢].

ولقد كانت الاعتبارات الدينيّة في أساس انقلاب المرابطين، وهي التي دفعت ابن تومرت إلى التعليم، وأدّت لاحقًا إلى قيام سلالة الموحّدين وإلى التحوّلات التي تابعت في المغرب وإسپانيا الإسلاميّة.

فالموحّدون ناهضوا تراخي الأخلاق في عهد المرابطين وكذلك، في الوقت عينه، نزعة الفقهاء المالكيّين إلى حرفيّة الشرع والتأويل التشبيهيّ، عبر الدعوة إلى الرجوع إلى القرآن، وإلى أصول الشريعة الإسلاميّة.

إنّ طفولة ابن رشد وحياته أخذتا مجراهما في ذلك الإطار. فالفيلسوف ينتمي إلى عائلة من أهل الشرع والقضاء شهروا مدينة قرطبة. وكان أبرزهم، باستثناء ابن رشد، جدّه الذي أبصر النور في مدينة قرطبة السنة ١٠٥٨م (شوّال ٤٥٠)[٣]، واسمه أيضًا أبو الوليد محمّد بن أحمد بن

---

(٢) راجع: ليڤي بروڤنسال E. Lévi-Provençal في مقالته عن عبد الرحمٰن الثالث، EI^2، I, 86، (الموسوعة الإسلاميّة، ١، ٨٦).

(٣) لقد انتهى أمر الخلافة في قرطبة قبل ذلك بوقت قصير، في السنة ١٠٣١.

رشد. ولقد دفعت الشهرة التي امتاز بها هذا الجدّ إلى إضافة صفة «الحفيد» إلى اسم خلفه المشهور، وذلك بغية تحاشي الخلط الذي سبّبه الجناس. أمّا الجدّ الذي لم توضع فيه الدراسات إلاّ نادرًا حتّى اليوم، فكان فقيهًا بالغ الأهمّيّة، وربّما الأبرز في عصره. وكان شيخًا من شيوخ التعليم، وقد انضوى إلى لوائه طلاّب كثيرون كانت لهم شهرة كبيرة. ولقد شغل أيضًا وظيفة قاضي قضاة قرطبة الفائقة الأهمّيّة، وتمّ كذلك تكليفه بإقامة الصلاة في جامع المدينة الكبير وإلقاء خطبة الجمعة فيه. وخلّف أثرًا عظيمًا في حقل العلوم الفقهيّة، يتضمّن الفتاوى، فضلًا عن شرح أمّهات الأعمال المالكيّة. وتوفّاه الله في ٢٨ تمّوز ١١٢٦م (١١ ذو القعدة ٥٢٠هـ)، وهي السنة التي شهدت ولادة حفيده، وذلك إثر عودته من بعثةٍ لدى يوسف بن تاشفين، الذي كان أقلقه تعليم ابن تومرت الدينيّ.

أمّا ابنه، أبو القاسم أحمد، والد الفيلسوف[٤]، فإنّه كان قاضيًا واحتلّ منصب قاضي مدينة قرطبة، من دون أن تكون له شهرة أبيه أو إنتاجه الأدبيّ.

وتابع أبناء الفيلسوف، في ما يخصّهم، التقليد نفسه في مجالَي الفقه والقضاء، وأضافوا مثل أبيهم، الطبّ على ذلك.

ولا ننسى أنّ ازدهار هذه السلسلة من الفقهاء والأطبّاء يعود إلى نموّ قرطبة وكذلك أشبيلية الثقافيّ. وهذا النموّ، قُدّر له أن يصمد بعد سقوط الخلافة في السنة ١٠٣١م وتابع تطوّره في عهد المرابطين والموحّدين. إلاّ أنّه لا بدّ التذكير أنّ سيطرة الموحّدين على مجمل الأندلس كانت تقارب النهاية أيّام شيخوخة ابن رشد، حتّى ولو أنّ استيلاء القبائل العربيّة، في المغرب، على مراكش، لم يحصل إلاّ في السنة ١٢٦٩م. وحتّى لو أنّ مملكة غرناطة لم تسقط إلاّ في السنة ١٤٩٢م، قبل نهاية حرب الاسترداد الإسبانيّة، فإنّ السنة ١٢٣٦م/٦٣٣هـ شهدت سقوط قرطبة، (مع العلم أنّه كان مرّ ٣٧ سنة على وفاة ابن رشد) في حين أنّ إشبيلية سقطت في السنة

(٤) ولد في السنة ١٠٩٤م/٤٨٧هـ، وتوفّاه الله في السنة ١١٦٨م/٥٦٤-٥٦٥هـ.

١٢٤٨م/٦٤٦هـ.

وهكذا، لم يعد هناك مكان لآل ابن رشد، القضاة أو الفقهاء، لا في قرطبة ولا في إشبيلية. وهذا ربّما يفسّر الصمت البليغ الذي لازم بعض كبار المترجمين أو المؤرّخين أمثال ابن خلّكان أو ابن خلدون.

إنّ الفيلسوف ابن رشد ترك لنا آثارًا رئيسيّة لا في الفلسفة وحسب، بل في الطبّ والقانون. ويبقى أنّ تأثيره، كما أشرنا إليه للتوّ، كان عابرًا في الغرب الإسلاميّ العربيّ، إلاّ أنّه كان ذا أهمّيّة في الغرب المسيحيّ اللاتينيّ.

فالأثر الطبّيّ، الكلّيّات، تمّ نقله إلى اللاتينيّة وعرف تحت عنوان *Colliget*. ويُشار إلى الترجمة اللاتينيّة في السنة ١٢٥٥م وإلى الطبعة الاستهلاليّة في السنة ١٤٨٢م، من دون أن نتكلّم على الطبعات اللاحقة مثل تلك التي حصلت في السنة ١٥٥٣م.

أمّا الأثر الفقهيّ الذي يستوقفنا منه كتاب **بدايات المجتهد ونهاية المقتصد** فإنّه لم يكن بروعة أثر جدّه في هذا المجال وشهرته، مع أنّه يبقى على جانب من الأهمّيّة.

إنّ أثره الفلسفيّ لاقى أهمّيّة كبيرة في الغرب اللاتينيّ، إلاّ أنّه لم يطبع بطابعه الشرق العربيّ بالدرجة عينها. فأفلاطون وأرسطو والأفلوطينيّة المحدثة أثّرت تأثيرًا بالغًا في الحركة الفلسفيّة العربيّة، ووفّر أرسطو، منذ أيّام الكنديّ والفارابيّ، قاعدة الفلاسفة النظريّة والمعنويّة. وصار عند العرب، المعلّم الأوّل، في حين أنّ الفارابيّ نال تقديرهم ولقّبوه بالمعلّم الثاني. أمّا اللاتين فإنّهم كرّسوا مكانة ابن رشد ومنحوه لقب الشارح. والواقع أنّ الشروحات على أعمال الفيلسوف اليونانيّ كوّنت الجزء الأكبر من مجموعة آثار ابن رشد الفلسفيّة. وهو كان قد شرع في التعليق على أعمال أرسطو بطلبٍ من أمير الموحّدين أبي يعقوب يوسف وبعد إلحاح ابن طُفَيل على ذلك. ولا بدّ من تمييز ثلاثة أصناف من الشروحات: البسيطة وهي الجوامع، الوسيطة وهي التلخيص، والكبيرة وهي التفسير.

ولقد عمد اللاتين إلى ترجمة هذه الشروحات واستعانوا بها في فهمهم غالبيّة آثار أرسطو التي كانوا أضاعوها لعدّة قرون من الزمن. فالغرب لم يكن قد حفظ من أعمال أرسطو إلاّ الأعمال المنطقيّة بواسطة بويسيوس Boèce. وفي الحقيقة، بفضل الترجمات العربيّة أوّلًا، ثمّ عن طريق شروحات ابن رشد بوجه رئيسي، اكتشف اللاتين ثانية نصوص أرسطو الرئيسيّة مثل الميتافيزيقيا والفيزياء وعلم النفس وعلم الأخلاق...

وإعادة الاكتشاف هذه أثارت لاحقًا حركة ترجمة من اليونانيّة إلى اللاتينيّة، عندما ذهب اللاتين إلى القسطنطينيّة للحصول على مخطوطات أرسطو اليونانيّة، وقد عمدوا إلى ترجمتها إلى اللاتينيّة بوجه مباشر. ولقد حدث ذلك في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وكان في متناول توما الأكوينيّ المتوفّى العام ١٢٧٤م، ترجمات لاتينيّة للفيلسوف اليونانيّ، وعلى الخصوص، ترجمات قام بها غليوم المربكيّ.

إلاّ أنّ الاهتمام بابن رشد بقيَ على حاله، ويمكن رؤية دلالة عن هذا التأثير في أنّ طبعة (apud Juntas) الصادرة في مدينة البندقيّة في السنوات الأوّل من القرن السادس عشر كانت من بين المؤلّفات الأولى المطبوعة، وهي تتضمّن نصّ أرسطو اللاتينيّ يتبعه نصّ الترجمة اللاتينيّة لشروحات ابن رشد. وذلك يشكّل علامة تأثير ابن رشد البالغ الأهمّيّة في المفكّرين اللاتين، الفلاسفة منهم واللاهوتيّين. وبرز تيّار رشديّ منشقّ، إلاّ أنّ الكثير من المفكّرين التقليديّين تمامًا أمثال توما الأكوينيّ لم يستطيعوا تجاهل أفكار ابن رشد.

وأشير أيضًا إلى مؤلّفين آخرين من مؤلّفات ابن رشد الفلسفيّة المهمّة. الأوّل هو كتاب تهافت التهافت وقد ألّفه لنقض تهافت الفلاسفة للإمام الغزاليّ. وقد أراد هذا الأخير نقض نظريّات الفلاسفة بعد أن عرض بوجهٍ عامّ لآرائهم في كتاب مقاصد الفلاسفة.

ونجد المعارضة عينها للإمام الغزاليّ في المؤلّف الثاني الذي أودّ الإشارة إليه، والمقصود هنا هو **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة**

والحكمة من الاتّصال. فالعنوان نفسه يحدّد علاقة الإيمان بالعقل، والشريعة الدينيّة بالفلسفة. وذلك يشكّل مسألة رئيسيّة في الفكر العربيّ الإسلاميّ، غالبًا ما تمّ التطرّق إليها وأتاح الفرصة لمواقف متعارضة. أمّا فرضيّة ابن رشد فهي تقول: لا يمكن للفلسفة والدين أن يتعارضا. وهو يؤكّد ذلك في خاتمة كتابه حيث يقول إنّ الفلسفة هي صاحبة الدين، الأخت الرضيعة. ويشرع في تقرير ذلك على جهة النظر الشرعيّ، بحيث لا يستطيع خصومه أن يهاجموه أو أن ينعتوه بالكفر.

فابن رشد يقدّم نفسه قانونيًّا في بداية الكتاب، القانونيّ المتديّن الفقيه والقاضي. وهو يطرح قضيّته بتعابير شرعيّة: إذا تناولنا المسألة، على جهة النظر الشرعيّ، هل النظر في الفلسفة وفي المنطق مباح أم محظور، أمر مأمور به! إمّا على جهة مندوبة إليه وإمّا على جهة الوجوب؟ (ص ٢٧: ١٠-١٢)[٥]. فالاستدلال هو بسيط ويعتمد على ماهيّة الفلسفة نفسها، حيث إنّ ابن رشد يصرّح بأنّها النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع. وإذا ما تحقّقنا من أنّ الشرع الدينيّ يدعونا إلى المعرفة عن طريق اعتبار الموجودات، فيتّضح من ذلك أنّ دراسة الفلسفة هي واجبة بالشرع أو مندوبة إليه (ص ٢٧: ١٣-١٧). وهذا بالتالي ما يوحي به القرآن مرارًا وتكرارًا في المقاطع التي يستشهد بها ابن رشد.

ويتابع ابن رشد بحثه حيث يقول إنّ ما يوجبه الشرع، أعني النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا ما يقوم به القياس. فواجب علينا إذًا أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقليّ وأتمّ أنواع النظر يكون بأتمّ أنواع القياس، وهو المسمّى برهانًا (٢٨: ١٣ إلى ٢٩: ١).

وبما أنّ أنواعًا عديدة من القياسات هي قيد التداول، وجب أن تتمّ معرفتها كلّها، وأن يُعرف بما يخالف القياسُ البرهانيّ القياسَ الجدليّ والقياسَ الخطابيّ والقياسَ المغالطيّ. وكان لا يمكن ذلك من دون أن

---

(٥) نحيل على نشرة ألبير نصري نادر العربيّة في دار المشرق، ١٩٧٣.

يتقدّم فيُعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق، وكم أنواعه وأقسامه (٢٩: ١ إلى ٣٠: ٦).

ويرفض ابن رشد الاعتراض القائل إنّ في الأمر بدعة، إذ إنّ هذا القياس لم يكن في الصدر الأوّل. وليس في الأمر بدعة ولا في استخدام الفقهاء القياس الفقهيّ (٣٠: ٨ إلى ٣١: ١).

ويتابع ابن رشد بحثه بخطى وئيدة. فبعد أن أثبت ضرورة دراسة القياس العقليّ، فواجبٌ إمّا المباشرة بهذه الدراسة، إن لم يكن أحد تقدّم وقام بها، وإمّا أن نستعين بالنحص المتقدِّم. ويتبنّى الفيلسوف، في هذا المجال، مبدأً مهمًّا، أعني أنّه واجب ألاّ نحدِّد حقلَ التبادل الفكريّ والعقليّ، بمحاورين أو متقدّمين مشاركين على ما نحن عليه في الدين والاعتقاد. وفي ضوء ذلك، كان ابن رشد يعارض جميع الذين يعتبرون أنّه لا يمكن الاستعانة بمنكِرٍ خارج الإسلام عندما يكون الأمر متعلّقًا بالحقل الدينيّ. وهذه الفكرة كانت جريئة وقف عليها ابن رشد، إلاّ أنّها لم تكن جديدة بالضرورة، حيث إنّ الكنديّ كان قد طوّرها بوجه واضح في مستهلّ كتابه في الفلسفة الأولى. فهو يصرّح، في ذلك الاستهلال، بأنّه وجب علينا ألاّ نحطّ من قدر كلّ المفكّرين الذين نستطيع أن نستخرج منهم ما هو مفيد، وبأنّ تقديرنا يجب أن يكون عظيمًا تجاه الذين أتوا ولو بجزء يسير من الحقيقة، وخصوصًا تجاه الذين نقلوا جزءًا كبيرًا من الحقيقة حتى ولو مكثوا في غربة عن الجزء الآخر منها، أي الإسلام. ويقول الكنديّ: «وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحقّ واقتناء الحقّ من أين أتى، وان أتى من الأجناس القاصية عنّا والأمم المباينة لنا، فإنّه لا شيء أولى بطالب الحقّ من الحقّ، وليس ينبغي بخسُ الحقّ، ولا تصغيرٌ بقائله ولا بالآتي به. ولا أحد بَخُس بالحقّ، بل كلّ يشرّفه الحقّ»[٦]. وكان الكنديّ

(٦) راجع نشرة أبو ريدة رسائل الكنديّ الفلسفيّة، الجزء الأوّل، ص ١٠٢-١٠٣. النصّ العربيّ وترجمته الفرنسيّة محفوظان في مقال كسبار وروفينتنغو الصادر في مجلّة إيبلا - *IBLA* - ١٩٦٨، السنة الحادية والثلاثون، الجزء ١٢٢، ص ١٩٥-١٩٩.

يستند بذلك إلى سلطة أرسطو للدفاع عن وجهة النظر هذه، وقد استشهد به[٧].

وموقف الكنديّ هو الموقف عينه الذي قاد ابن رشد عندما اقترح الاستعانة بالمتقدّمين: «وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبيّن أنّه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدّمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركًا لنا أو غير مشارك في الملّة» (ص ٣١: ٧-١٠) ويتابع قائلًا: «وأعني بغير المشارك مَن نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملّة الإسلام. وإذا كان الأمر هكذا، وكان كلّ ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقليّة قد فحص عنه القدماء وأتمّ فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم. فننظر في ما قالوه من ذلك: فإن كان كلّه صوابًا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب، نبّهنا إليه» (٣١: ١٢ إلى ٣٢: ٢).

وإذا ما فرغنا، من هذا الباب، النظر في القياس الذي هو الآلة التي بها تقدر على الاعتبار في الموجودات، نشرع في فحص الموجودات للدلالة كيف أنّها تعرّف بالصانع. وفي هذا البحث، علينا أن نستعين كما حدث في أمر القياس، بالمتقدّمين، وهذا ما لجأ إليه في الواقع أولئك الذين بحثوا في صناعة أصول الفقه: «وإذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا أن ألفينا لمَن تقدّمنا من الأمم السالفة نظرًا في الموجودات، واعتبارًا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقًا للحقّ قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحقّ نبّهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم.

فقد تبيّن من هذا أنّ النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثّنا الشرع عليه، وأنّ مَن نهى عن النظر فيها مَن كان أهلًا للنظر فيها، وهو الذي جمع أمرَين

---

(٧) راجع كتاب ألفا من الميتافيزيقا.

أحدهما ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعيّة والفضيلة الخلقيّة - فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدّي إلى معرفته حقّ المعرفة. وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى» (ص ٣٣: ٥-١٥).

ويثير ابن رشد عندئذ اعتراضات يمكن أن يُواجه بها، ومنها بالأخصّ سوء استخدام، وهو محتمل، هذا النوع من الأبحاث. فيجيب أنّ سوء استخدام الفلسفة لا يدين الفلسفة. في الواقع «ليس يجب في ما كان نافعًا بطباعه أن يُترك لمكان مضرّة موجودة فيه بالعرض» (٣٣: ٢١ إلى ٣٤: ١) ويضيف قائلًا: «بل نقول إنّ مَثَل مَن مَنع النظر في كتب الحكمة مَن هو أهل لها، من أجل أنّ قومًا مَن أراذل الناس قد يُظَنُّ بهم أنّهم ضلّوا من قِبَل نظرهم فيها، مَثَل مَن منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتّى مات (من العطش)، لأنّ قومًا شرقوا به فماتوا» (٣٤: ٣-٦).

وهكذا برّر ابن رشد، عبر براهين متلاحقة، الاستعانة بالفلسفة واستند في ذلك إلى حجج تتوافق مع الإيمان والشرع. ويتابع بحثه فيتساءل في أمر معرفة إذا كانت الفلسفة هي لكلّ الناس أم هي مخصوصة. وللجواب عن هذا السؤال، يتساءل ابن رشد عن تصرّف الإنسان في مجال الاستدلال. فما يميّز البشر، وبالأخصّ المسلمين منهم، بعضهم عن بعضهم الآخر، يكمن في طبيعة الطريق التي تحملهم على التصديق. يقول ابن رشد: «ذلك أنّ طباع الناس متفاضلة في التصديق: فمنهم مَن يصدّق بالبرهان، ومنهم مَن يصدّق بالأقاويل الجدليّة تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم مَن يصدّق بالأقاويل الخطابيّة كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانيّة» (٣٤: ١٧-١٨).

وهذا يُتيح لابن رشد، في نهاية المطاف، أن يؤكّد أنّ النظر الذي يستند إلى البرهان موافقٌ لما نطقت به الشريعة، وأنَّ لا تعارض بالتالي بين ما أوصلنا إليه النظر البرهانيّ والتعاليم التي أتت بها الشريعة الإلهيّة، إذ «إنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ، بل يوافقه ويشهد له» (٣٥: ٨).

إلاّ أنّ هذا الأمر يمكن أن يظهر إلى العلن بأوجه متعدّدة. فمعرفة الموجود، على ما يوصلنا إليها النظر البرهانيّ، يمكن أن تكون موجودة بأشكال مختلفة بالنسبة إلى ما نجده في الشريعة الإلهيّة. فواحد من اثنين يقول ابن رشد: «فإن أدّى النظر البرهانيّ إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه في الشرع أو عرّف به. فإن كان ممّا قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سُكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعيّ. وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقًا لما أدّى إليه البرهان فيه أو مخالفًا. فإن كان موافقًا، فلا قول هنالك. وإن كان مخالفًا، طلب هنالك تأويله» (ص ٣٥: ٩-١٤). ويحدّد على الفور معنى التأويل فيقول: «ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقيّة إلى الدلالة المجازة - من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز - من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازيّ» (٣٥: ١٥-١٨).

وهكذا قطع ابن رشد شوطًا إضافيًا في إقامته الدليل على وجود مستويات مختلفة لفهم اللفظ، والمستويات المختلفة هذه تترابط تبعًا لعلاقات العقل بالإيمان. فعندما يجب علينا الاستعانة بالتأويل فمعنى ذلك أنّ نتيجة نظرنا وبرهاننا تبدو على اختلاف مع فحوى العقيدة الإسلاميّة، وهذا مرفوض. ويستنتج قائلًا: «ونحن نقطع قطعًا أنّ كلّ ما ادّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أنّ ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربيّ. وهذه القضيّة لا يشكّ فيها مسلم، ولا يرتاب منها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند مَن زاول هذا المعنى وجرّبه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول» (٣٦: ٢-٥). وتحقّق هنا من تعلّق ابن رشد بإثبات التناغم بين الإيمان والعقل، وكذلك من قناعته بأنّ الطريق الذي يتبعه في إعمال عقله والنظر البرهانيّ، لا يمكنه أن يخونه وأن يقوده إلى تناقضات بين إيمانه وعقله.

ويتابع قائلًا: «بل نقول إنّه ما من منطوق به في الشرع مخالف

بظاهره لما أدّى إليه البرهان، إلاّ إذا اعتُبر الشرعُ وتُصُفّحت سائر أجزائه وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد» (٣٦: ٥-٨). ومعنى ذلك أنّه لا نستطيع إلاّ أن نؤكّد انعدام التعارض بين الإيمان والعقل.

والسبب الذي أدّى إلى وجود معنى ظاهر ومعنى باطن يكمن في أنّ البشر جميعهم لا يملكون القدرات العقليّة نفسها. فبعضهم لا يُفهمون إلاّ عن طريق القياسات الخطابيّة، وبعضهم الآخر عن طريق القياسات الجدليّة، والقلّة القليلة عن طريق القياسات البرهانيّة (٣٦: ١٢ وما بعدها). فالفلاسفة هم الذين يمثّلون الصنف الأخير من الناس، وقد أصبحوا موضع انتقاد يقوم به المتكلّمون والفقهاء الذين لا يتقبلون هذا النوع من طريقة التفكير. فالفلاسفة، وعلى الأخصّ الفارابيّ وابن سينا، نالوا قسطهم من الانتقاد، وابن رشد يقوم بالردّ الدقيق على عدد من تلك الانتقادات، خصوصًا انتقادات الغزاليّ الذي «قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بـ«التهافت» في ثلاث مسائل: في القول بقدم العالم، وبأنّه تعالى لا يعلم الجزئيّات - تعالى عن ذلك - وفي تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد» (٣٨: ١٥-١٨).

ولقد تجشّم ابن رشد مشقّة الردّ على اتّهامات الغزاليّ، فحول معرفة الجزئيّات، يستنكر ابن رشد ما يُنسب إلى الفلاسفة الذين يستعينون بنظريّات أرسطو أنّهم يرفضون القول بأنّ الله لا يعلم الجزئيّات. فهم يتقبلون، على العكس، بذلك العلم، إلاّ أنّهم يؤكّدون أنّ تلك المعرفة ليست من نوع العلم نفسه الذي نستطيع نحن أن نحصل عليه عن الجزئيّات. «وذلك أنّ علمنا بها معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه ومتغيّر بتغيّره. وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا، فإنّه علّة للمعلوم الذي هو الموجود» (٣٩: ١٥-١٧). وبعبارة أخرى، وبخلاف الكلام، فإنّ المعلوم هو الذي يحدّد علمنا، فيكون هذا العلم معلولاً، في حين أنّ العلم الذي لدى الله عن ذلك المعلوم نفسه هو علم الذي هو علّة وجود المعلوم وخالقه، وذلك العلم هو أزليّ.

ولا يغفل عن بالنا أنّه في حال الاستعانة بالتأويل في بعض الحالات، فإنّه ينبغي عدم اللجوء إليه في حالات أخرى. فهذا ما يحدّده ابن رشد بقوله: «وإذا تقرّر هذا، فقد ظهر لك من قولنا إنّ ههنا ظاهرًا من الشرع لا يجوز تأويله. فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر، وإن كان في ما بعد المبادئ فهو بدعة» (٤٦: ٧-٩).

إلاّ أنّ بعض الآيات، لا يقبل أهل البرهان والفلاسفة بمعناها الظاهر على ما هو، فيجب عليهم أن يعمدوا إلى تأويلها. إلاّ أنّ هذا التأويل، وهذه مسألة مهمّة في فكر ابن رشد، لا يدركه إلاّ أهل البرهان وهو ممتنع عن العامّة، الذين يدركون فقط القياسات الجدليّة أو القياسات الخطابيّة. وهكذا فإنّه من الخطأ إدخال الذين ليسوا من صنف أهل البرهان في عمليّة الانتقال من الظاهر إلى الباطن، إذ إنّهم لا يفهمون البرهان ويكتفون بنتيجة التأويل. إلاّ أنّهم لا يقدرون على فهم تلك النتيجة بالحقيقة، إذ إنّهم يتوقّفون على مدلول تلك النتيجة الحسّيّ من دون الفهم أنّ النتيجة هي نتيجة القياس. يقول ابن رشد: «ولذلك (ما) نرى أنّ مَن كان من الناس فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقّه كفر، لأنّه يؤدّي إلى الكفر. فمَن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر، والداعي إلى الكفر كافر» (٤٨: ٧-٩). وهذه مسألة مهمّة في فكر ابن رشد. إذ إنّه أخذ على الغزاليّ طريقته في عرض ما هو ثمرة النظر والقياس العقليّ ونتاجهما عند العامّة، فوضع أمام هؤلاء الناس غير الاختصاصيّين مقولات تتعارض واعتقادات الشرع، من دون أن يستطيعوا إدراكَ أنّ الوصول إلى تلك المقولات حدث في ختام النظر العقليّ. وهذا يحول دون أخذ تلك المقولات بمعناها الحسّيّ، ودون وضعها على مستوى الاعتقادات الشرعيّة، ثمّ دون معارضتها. والواقع أن لا تعارض في ما بينها، إذ إنّ الإثبات لا يتناول الشيء نفسه.

لقد أراد بعضهم أن يرى في موقف ابن رشد نزعة نخبويّة تقضي بتخصيص العلم والمعرفة عند فئة، وتدفع الآخرين إلى معارف من الدرجة الثانية أو إلى الجهل. فهذا الموقف ليس في منظوره بوجه دقيق، إذ إنّه

يعتبر أنّ المعرفة هي في متناول الجميع، إلاّ أنّ أنواعها تختلف، ويعتبر أنّ العلم الأساسيّ الذي يكمن في الشريعة، على وجه الخصوص، متوفّر لجميع الناس، بحيث إنّهم ليسوا بحاجة إلى كفاءات عقليّة خاصّة ليدركوها. فما يختلف البشر فيه بعضهم عن بعضهم الآخر هو الإدراك العقليّ والاستدلال البرهانيّ اللذان لهما دور في هذه المعرفة. فبناء على ذلك ينبغي فهم الفرق بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن. فالمعنى الباطن لا يتفوّق على المعنى الظاهر، بل يوضّح التناقضات ويتجاوزها، التي قد يثيرها المعنى الظاهر في حال توقّفنا على حرفيّة النصّ وحدها من دون إدراك المدلولات الضمنيّة الخفيّة.

* * *

إنّ فكر ابن رشد يتضمّن مطالبةً بإعمال قدرات العقل بكلّ حرّيّة ومن دون قيد، إلاّ قيد التبصّر والرويّة الذي يفرض ألاّ توضع في متناول الناس حقائق أو استدلالات تتجاوز إمكانيّاتهم الذهنيّة. فهو لا يقبل بأيّ شكل من الأشكال أن يُمنع البشر ذوو القدرة من تأويل النصوص الدينيّة التي تعترض العقل. فهو يعارض التطرّف الذي يرفض القبول بمبدأ وجود المعنى الباطن، المجازيّ، وراء المعنى الظاهر، وهو المعنى الحقيقيّ، والذي يفرض على الجميع صيغة واحدة وحيدة للاعتبار والإدراك.

ابن رشد قال نعم للإيمان، وقال نعم للعقل. ففي نظر مَن يعرف الاستدلال العقليّ، لا يمكن أن يحصل تناقض بينهما، إذ إنّهما صاحبتان ورضيعتان (٥٨: ٣)، وعلى ما يقول «الحقّ لا يضادّ الحقّ، بل يوافقه ويشهد له» (٣٥: ٨).

إنّ ابن رشد طبع بعمق الغرب اللاتينيّ، وهو ساهم بمؤلّفاته أن تعرف أوروبّا أرسطو بوجه واسع، وأن تتطوّر الفلسفة والعلوم التي أوصلنا تقدّمها إلى الحداثة، عن طريق ديكارت الذي أصدر في حزيران من السنة ١٦٣٧ خطابه في الطريقة، بعد أن كان تلميذ اليسوعيّين في معهد لا فليش (La Flèche)، وبعد أن كان قد تربّى على العلوم والفلسفة بحسب تقاليد

ذلك العصر، أعني بوجه الخصوص، على الفلسفة المدرسيّة التي كانت المهيمنة في ذلك الوقت، والتي أفادت إفادة واسعة من فكر ابن رشد وتشكيلاته.

لقد أثّر ابن رشد بعض التأثير في نهاية عصرٍ من تاريخ إسبانيا الإسلاميّة، إلاّ أنّ ذلك العصر كان عصر تهيئة الأزمنة الحديثة. إنّها نهاية عصر: نهاية هيمنة السيادة الإسلاميّة في إسبانيا، وهي نهاية ما حدثت إلّا بعد ثلاثة قرون من موت فيلسوفنا، إلاّ أنّ القرن الثاني عشر شهد استعادة كبريات المدن الإسلاميّة أمثال بلنسيا وقرطبة واشبيلية على يد المسيحيّين. أمّا قُرطبة، مدينة ابن رشد، فإنّ سقوطها حصل أربعين سنة بعد وفاته، في العام ١٢٣٦م. في حين احتضنت مملكة غرناطة التأثير الإسلاميّ بسرعة. وبدأ منذ ذلك الحين، تقدّم الأفكار الأرسطاليّة البطيء، وكذلك تأويلات ابن رشد في إطار تصوّر الطبيعة العلميّ الذي هيّأ ردّة فعل ديكارت وبداية الأزمنة الحديثة.

نقله إلى العربيّة
الأب سليم دكّاش

هل العبد خالقٌ أفعالَه؟
مفهوم الكسب وعدالة التكليف
عند المسلمين الأشاعرة الأوائل

الدكتور محمّد عبدالله الزبيديّ*

حاول الإنسان منذ أقدم العصور أن تكون له اليد الطولى في تقرير مصيره، لكنّه وجد في أثناء هذا المسعى أنّ هناك قوى خفيّة أو جليّة تسلبه حقّ التفرّد في ذلك، فألزمته على مضض أن يتوافق معها ويعترف بمشاركتها إيّاه في تقرير كثير من الأمور التي تحدث في مملكته الأرضيّة. ولم يكن موقف الإنسان موحّدًا إزاء كيفيّة التعامل مع هذه القوى، إلاّ أنّنا نستطيع أن نرصد عبر تاريخ الفكر الإنسانيّ موقفَيْن أساسيَّيْن في هذه المسألة.

الأوّل: يرى أنّ هناك خالقًا لهذا الكون، وما الحرّيّة الإنسانيّة إلاّ توافق وانسجام بين إرادة الخالق وإرادة المخلوق، فحدود حرّيّته قد رسمت من عَلُ، وليس له إلاّ أن يتقن الحركة ضمن هذه الحدود من دون تخطّيها.

وقد تنازع هذا الموقف تيّارات ثلاثة: **القائلون بالجبريّة المطلقة**،

(*) دكتور اختصاص في الإسلاميّات. ومقاله المنشور هنا جاء فصلًا من أطروحته، وهي تحقيق كتاب إثبات القدر للبيهقيّ (ت ٤٥٨هـ/١٠٦٦م). وقد نشر الدكتور الزبيديّ غير ذلك من كتب الإسلاميّات، منها الإمامة للآمديّ، والإيمان لابن تيميّة.

وأصحاب الإرادة الحرّة، وأخيرًا القائلون بالجبريّة المتوسّطة.

أمّا الموقف الثاني، فيرى ممثّلوه أنّ الإنسان ليس ككرات صابون فارغة لا تدري إلى أين تتّجه ومتى تنفجر. فالإنسان سيّد نفسه وأفعاله ومن خلال وعيه أنانيّته والآخرين تتأكّد حرّيّته ووجوده، فأنكروا الألوهة، وفهموا أنّ هذا الكون ليس إلاّ مجموعة قوانين ونظم، وعن طريق فهمها والسيطرة عليها تتأكّد حرّيّة الإنسان.

وقد أسهم المسلمون إسهامًا أساسيًّا في بحث هذه المشكلة تحت عدّة عناوين: كأفعال العباد والقضاء والقَدَر والعدل الإلٰهيّ والكسب، إلاّ أنّهم لم يقفوا منها موقفًا موحّدًا.

فالجهميّة مثلًا رأت أنّ الإنسان مجبور في أفعاله ولا قدرة له ولا اختيار ولا يوصف بالاستطاعة، وإنّما يخلق الله فيه الأفعال كما يخلق في سائر الجماد، وتنسب الأفعال إليه مجازًا.

أمّا المعتزلة فقد سفّهت المجبرة في أقوالهم وبيّنت أنّ الإنسان خالقٌ أفعالَه وأنّه قادر في الوقت نفسه على الفعل وعدمه، وبرّرت ذلك بأنّ انتفاء حرّيّة الاختيار مدعاة لإبطال التكليف، وفي ضوء ذلك فلا معنى للثواب والعقاب والمدح والذمّ.

وقد توسّط هذَيْن الموقفَيْن السابقَيْن موقف الأشاعرة الذين نادوا بنظريّة الكسب في فهم أفعال العباد.

ويُعدُّ الأشاعرة الناطقين الرسميّين لأهل السُّنَّة والجماعة، وشاع مذهبهم في أغلب الأمصار الإسلاميّة، إذ حاولوا في البدايات حفاظًا على وحدة الجماعة التوفيق بين المتطرّفة العقليّين (المعتزلة) وبين الحشويّة والمشبهة والمجبرة.

والسمة الأساسيّة الملاصقة للمذهب الأشعريّ هي التوسّط بين الإفراط والتفريط، وضمن هذا السياق طرح الأشاعرة على لسان مؤسّس المذهب أبي الحسن الأشعريّ (– ٣٢٤ هـ) نظريّة الكسب في أفعال العباد حلًّا وسطيًّا بين المعتزلة والجهميّة المجبرة.

وخلاصة هذه النظريّة أنّ أفعال العباد لا يستقلّ طرف بها، بل تتمّ بالمشاركة بين الخالق والمخلوق، فالفعل ينسب إلى فاعلَيْن هما الله والعبد. فالله له إتقان الفعل والاستطاعة، أمّا الإرادة التي تختار الممكنات فهي للعبد. وتسمّى العمليّة التي يقوم بها العبد لتحصيل الفعل اكتسابًا ومن الله خلقًا واختراعًا لقوله تعالى ﴿كلّ امرئ بما كسب رهين﴾.

لذا فقد ارتأيت أن أكتب بحثًا عن «نظريّة الكسب عند الأشاعرة» مبيّنًا أسسها عند قدمائهم وتطوّرها عند متأخّريهم.

مفهوم الكسب عند الأشعريّ

عرّف الأشعريّ الكسب بأنّه «ما وقع بقدرة محدثة»[1]، فالقول إنّ فلانًا اكتسب الكفر، معناه «أنّه كفر بقوّة محدثة وكذلك قولنا: إكتسب الإيمان، إنّما معناه أنّه آمن بقوّة محدثة»[2].

والقدرة المحدثة هذه، مخلوقة لله تعالى، وليست فعلًا للعبد، بل هي صفة من صفاته[3]، فإذا أراد العبد فعلًا وتجرّد له، خلق الله له في هذه اللحظة قدرة على اكتسابه. فخلقُ الفعل على الحقيقة يتمّ بقدرة الله المطلقة، أمّا اكتسابه على الحقيقة فإنّه يتمّ بقدرة محدثة خارجة عن الذات وزائدة عليها[4]. وعلى هذا فإنّ أفعال العباد، سواء في نطاق الطاعات أو المعاصي، مخلوقة من جهة الله، مكتسبة من جهة العباد «اختيارًا لهم على الحقيقة»[5].

وميّز الأشعريّ ما بين الفاعل والقادر، إذ إنّه جوّز وقوع الفعل أو المقدور بين قادرَيْن، في حين أنّ مذهبه يمنع وقوع الفعل بين فاعلَيْن

(١) إبن فورك، أبو بكر محمّد بن الحسن (٤٠٦هـ/ ١٠١٥م)، مجرّد مقالات الأشعريّ، تحقيق دانيال جيماريه، بيروت، ١٩٨٥، دار المشرق، ص ٩٢.
(٢) الأشعريّ، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، بيروت، دار لبنان، ص ١١٩.
(٣) حموده، غرابة، الأشعريّ، القاهرة، ١٩٤٨، دار الكتب المصريّة، ص ١١٣.
(٤) إبن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ١٠٢.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

حقيقة[٦]، لذا فقد تحرّز عن وصف الإنسان بالفاعل في حين يصفه بالقادر على أفعاله من دون تحفّظ[٧].

كذلك حصر الأشعريّ دَوْر قدرة العبد المحدثة في اكتساب الأفعال المخلوقة من الله تعالى وفق اختيار العبد على الحقيقة، فالكافر عندما يكتسب الكفر فإنّه يكون قد «كفر بقوّة محدثة»[٨]، والمؤمن عندما يكتسب الإيمان فإنّه يكون قد «آمن بقوّة محدثة»[٩]، وهذا في نظره لا يعني أنّ العبد قد اكتسب الإيمان على حقيقته أو اكتسب الكفر على حقيقته، بل الذي فعل الكفر والإيمان على حقيقتهما هو ربّ العالمين «كالقول في فاعل الحركة على الحقيقة وأنّ المتحرّك بها على الحقيقة غير مَن فعلها على حقيقتها»[١٠].

ودليل الأشعريّ النقليّ على أنّ الله خالق أكساب العباد قوله الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[١١]، وقوله أيضًا: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[١٢]، فلمّا «كان الجزاء واقعًا على أعمالهم كان الخالق لأعمالهم»[١٣].

أمّا دليله العقليّ على أنّ الله تعالى خالق أفعال العباد، هو أنّ العبد لو كان فاعلًا على الحقيقة أفعاله، لوقعت هذه الأفعال حسب هواه وقصده، ولما كانت هذه الأفعال لا تقع وفق ما يشتهيه العبد، دلّ ذلك على أنّ هناك محدثًا لها على الحقيقة غيره، وتقع، حسب مشيئته وقصده، وهو الله تعالى. فالكافر يتمنّى أن يكون كفره حسنًا صوابًا، ولكنّه يكون قبيحًا ضلالًا، والمؤمن يجهد نفسه أن يكون إيمانه خاليًا من الألم

---

(٦) إبن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ٩٢.
(٧) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(٨) الأشعريّ، اللمع، ص ٧٤.
(٩) المصدر نفسه، ص ٧٤.
(١٠) الأشعريّ، اللمع، ص ٧٤.
(١١) سورة الصافات، الآية ٩٦.
(١٢) سورة السجدة، الآية ١٧.
(١٣) الأشعريّ، اللمع، ص ٦٩.

والمعاناة، ولكنّه يقع عكس ذلك، فدلّ وقوع الكفر والإيمان بهذه الأوصاف، على أنّ خالقها على حقيقتها غير الكافر والمؤمن، وهو الله تعالى[١٤].

نقد موقف الأشعريّ في الكسب

أثار قول الأشعريّ في قدرة العبد المحدثة التي لا أثر لها في مقدورها إلاّ اكتساب هذا المقدور جملة اعتراضات من المعتزلة بخاصّة، والمتكلّمة بعامّة، وأجمعوا على أنّ الكسب الذي قرّره الأشعريّ من محالات الكلام[١٥]، وأنّه غير معقول في نفسه[١٦]، ومن هذه الاعتراضات:

أوّلًا: قرّر الأشعريّ أنّ الفعل يقع من العبد بقدرة محدثة اكتسابًا، ويحدث بقدرة الله تعالى خلقًا. فما الفرق بين الوقوع من العبد والحدوث من الربّ؟ فإذا كان الوقوع بمعنى الحدوث فلا مسوّغ للتفرقة بينهما، أمّا إذا كان معنى الوقوع هو الكسب فإنّ ذلك دور، إذ إنّ الكسب هو ما وقع بالقدرة المحدثة[١٧].

ردّ الأشعريّ هذا الاعتراض بأن فرّق ما بين الحدوث أو الخلق والوقوع، فالخلق أو الحدوث يتعلّق بأصل الفعل وإيجاده «واختراعه من لا شيء»[١٨] ومن دون آلة، أمّا الوقوع فهو «التصرّف في المحدثات»[١٩] بقدرة حادثة ولا يتمّ ذلك إلاّ بآلة. ولا يلزم من تعريف الكسب «بأنّه ما

---

(١٤) الأشعريّ، اللمع، ص ٧١-٧٢.

(١٥) ابن تيميّة، منهاج السنّة، ج١، بيروت، لا ت، دار الكتب العلميّة، ص ١٢٧، وانظر ذلك أيضًا في مجلّة المنار، العدد ٩، ص ١٠٢.

(١٦) القاضي عبد الجبّار الهمذاني، شرح الأصول الخمسة، المؤسّسة المصريّة العامّة للتأليف والنشر، ١٩٦٥، ص ٣٦٥.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٦٧.

(١٨) الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، (مخطوط)، إستانبول، مكتبة آيا صوفيا رقم ٢١٦٥-٦٦، ج١، ل ٢١٠ ب.

(١٩) أبو عذبة، الروضة البهيّة فيما بين الأشاعرة والماتريديّة، حيدر آباد الدكن ١٣٣٢، مجلس دائرة المعارف، ص ٢٩.

وقع بقدرة حادثة»[٢٠] دور، ذلك أنّ الكسب والإيقاع بمعنى واحد، كما هو الحال في ما يخصّ الخلق والإيجاد والاختراع.

ثانيًا: أثبت الأشعريّ أنّ حركة الضرورة تقع من العبد معجوزًا عنها، في حين تقع حركة الاكتساب مقدورًا عليها، أي إنّ التفرقة بين هاتين الحركتَين حاصلةٌ بالاكتساب. ولكن ما المسوّغ لهذه التفرقة ما دامت هاتان الحركتان مخلوقتَين من جهة الله تعالى «فليس إحداهما بأن تجعل كسبًا لنا أولى من الأخرى»[٢١].

بيّن الأشعريّ في معرض ردّه على هذا الاعتراض، أنّ افتراق الحركتَين من حيث الضرورة والكسب، لا يوجب افتراقهما من جهة الخلق، لكنّ اشتراكهما في باب الخلق لا ينفي افتراقهما من حيث القدرة والعجز، وذلك «لافتراقهما في معنى الضرورة والاكتساب، لأنّ الضرورة ما حمل على الشيء وأكره وأجبر عليه، ولو جهد في التخلّص منه وأراد الخروج عنه، واستفرغ في ذلك مجهوده لم يجد منه انفكاكًا، ولا إلى الخروج منه سبيلًا»[٢٢]. أمّا الحركة الاختياريّة فإنّها بخلاف هذا الوصف، ولا تقع من العبد اضطرارًا «فالفرق بين هاتين الحركتَين ليس من جهة الخلق، وإنّما من جهة حلولهما في المتحرّك، فالعبد يجد التفرقة بين الحالتَين من نفسه وغيره علم اضطرار لا يجوز معه الشكّ»[٢٣].

ثالثًا: إذا كان الله تعالى هو فاعل الإحسان على كلّ وجه، وهو فاعل الإساءة على كلّ وجه، فيجب أن يكون حكمهما في ما يتّصل بالتعظيم أو الشكر أو الاستحقاق والذنب راجعًا إليه من دون العباد، وبذلك لا يحسن الأمر والنهي ولا المدح ولا الذمّ[٢٤].

(٢٠) أبو عذبة، الروضة البهيّة فيما بين الأشاعرة والماتريديّة، ص ٢٩.
(٢١) القاضي عبد الجبّار الهمذانيّ، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٦٨.
(٢٢) الأشعريّ، اللمع، ص ٧٦.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٧٦.
(٢٤) إبن الوزير، الروض الباسم في الذبّ عن سنّة أبي القاسم، ص ١٩٣، صنعاء، ط٢، ١٩٨٥، المكتبة اليمنيّة (نقلًا عن فخر الدين الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، (مخطوط)).

ردّ الأشعريّ هذا الاعتراض بأن بيّن أنّ الأمر والنهي والمدح والذمّ متعلّق بكسب العبد، فعندما يختار العبد الطاعة، فإنّ الله تعالى يخلق الطاعة فيه عُقيب اختياره، وكذلك عندما يختار المعصية، فالتكليف بالأمر والنهي إنّما حَسُن لأنّ العبد «متمكّن من اختيار أحد مقدورين دون الآخر، وإن لم يكن متمكّنًا من الإيجاد»[٢٥].

رابعًا: أثبت الأشعريّ وقوع الكسب بالقدرة الحادثة، ولكنّه قرّر في الوقت نفسه أن لا تأثير لهذه القدرة في إيجاد الفعل، بل تقارنه فقط، وهذا ينفي وجود فرق بين القادر والعاجز، إذ إنّ القدرة لا تختصّ بهذا الاقتران بل يشاركها في ذلك العلم والإرادة والحياة، وغير ذلك من صفات العبد، فإذا اقتصر دور القدرة الحادثة على الاقتران بالفعل من دون إيجاده، فلا فرق بينها وبين صفات العبد الأخرى المقارنة لفعله[٢٦].

ويمكن القول: إنّ هذا الاعتراض هو المعوّل عليه في إبطال كسب الأشعريّ عند الفرق الأخرى المخالفة له، حتّى إنّ قطب الأشاعرة الكبير عبد الملك الجوينيّ تبنّى هذا الاعتراض في آخر مؤلّفاته[٢٧].

دفع الأشعريّ هذا الاعتراض مبيّنًا أنّ تعلّق القدرة بالمقدور ليس كتعلّق العلم بالمعلوم، فالمعلوم «يكون معلومًا لله عزّ وجلّ بعلم أزليّ، وللمحدث بعلم حادث، غير أنّهما يتّفقان في وجه تعلّق العلمَين بمعلومهما من حيث تعلّق العلمَين»[٢٨].

أمّا تعلّق القدرة بمقدورها فإنّه يختلف «لأنّ تعلّقها مختصّ بأن يحصل المقدور بها على صفة، فيحصل بقدرة الله على صفة الحدوث،

---

(٢٥) ابن الوزير، الروض الباسم، ص ١٩٣.
(٢٦) ابن تيمية، منهاج السنّة، بيروت لا ت، دار الكتب العلميّة، ج١، ص ١٦٥.
(٢٧) الجوينيّ، العقيدة النظاميّة، تحقيق محمّد الكوثريّ، ١٩٤٨، مطبعة الأنوار، ص ٣٢-٣٣.
(٢٨) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ٩٢.

وبقدرة المحدث على صفة الاكتساب»[٢٩]. كذلك فإنّ العلم لا يختصّ معلومًا، في حين تختصّ القدرة مقدورًا، فوجب أن لها من الحكم ما ليس للعلم من التساوي في التعلّق[٣٠].

إنّ مذهب الأشعريّ في أفعال العباد، وقوله بالكسب لتفسير وقوعها، عَسُر على الفهم، حتى ضُرب المثل في دقّته وصعوبة فهمه، فقيل «أدقّ من كسب الأشعريّ»[٣١]. ولعلّ هذه الصعوبة مردّها إلى الموقف الوسطيّ الذي أراد الأشعريّ أن يرابط فيه من خلال المسائل الكلاميّة التي خاضها بعامّة، وهذه المسألة بخاصّة. فهو قد أراد أن يتخطّى موقف الجهميّة أو الجبريّة الذين سلبوا القدرة الإنسانيّة أيّة فاعليّة، ولا يصل في الوقت نفسه إلى الموقف الاعتزاليّ الذي أثبت أنّ قدرة العبد المحدثة توجد مقدورها أو تخلقه.

وقد اتّفقت النقول في كتب المتكلّمة ومؤرّخي الفِرَق على أنّ الأشعريّ قد نفى أيّ تأثير لقدرة العبد الحادثة في أصل الفعل أو في صفة من صفاته، لكنّ المدقّق في مؤلّفات الأشعريّ نفسه، أو في كتاب مجرّد مقالات الأشعريّ الذي ألّفه ابن فورك خصّيصًا لبيان آراء الأشعريّ الكلاميّة، لن يجد نصًّا صريحًا من الأشعريّ يقرّر فيه أنّ القدرة الحادثة غير مؤثّرة في الفعل، بل على العكس تمامًا، سيجد نصوصًا كثيرة أشار فيها إلى هذا التأثير، وإن بطريقة خفيّة. يقول الأشعريّ في معرض بيانه لفعل الإيمان والكفر من العباد: «وإنّما معنى الكسب الكفر، أنّه كفر بقوّة محدثة، وكذلك قولنا اكتسب الإيمان، معناه أنّه آمن بقوّة محدثة، من غير أن يكون اكتسب الشيء على حقيقته، بل الذي فعله على حقيقته هو رب العالمين»[٣٢].

---

(٢٩) إبن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٩٢.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(٣١) أبو عذبة، الروضة البهيّة، ص ٢٦.
(٣٢) الأشعريّ، اللمع، ص ٧٤.

فالأشعريّ في هذا النصّ يثبت أنّ العبد يكتسب الإيمان والكفر على الحقيقة بقدرته المحدثة، لكنّه ينفي في الوقت نفسه أن تكون هذه القدرة المحدثة قد اكتسبت الكفر والإيمان على حقيقتهما، إذ إنّه يفرّق ما بين كسب الشيء على الحقيقة، وكسب الشيء على حقيقته، فكسب الشيء على الحقيقة مقدور قدرة العبد الحادثة، أمّا كسب الشيء على حقيقته فهو يقابل الخلق والإيجاد[٣٣]، لذا نفاه عن العبد.

ويتّضح من هذا، أنّ الأشعريّ لم يقصد نفي مطلق التأثير عن قدرة العبد الحادثة، بل كان جُلّ اهتمامه نفي أن تكون هذه القدرة مستقلّة في إيجاد الفعل كما قالت المعتزلة، ويمكن القول: إنّه «نفى الاستقلال لا أصل التأثير»[٣٤]. ويذكر ابن فورك أنّ الأشعريّ قد أشار صراحة إلى تأثير القدرة الحادثة في مقدورها بقوله: «واختلف جوابه في العين المكتسبة، صارت مكتسبة بتعلّق القدرة المحدثة فقط أم باقتران أوصاف أخر إليها؟ فدار أكثر كلامه على أنّ التأثير في ذلك للقدرة المحدثة»[٣٥].

ومن النصوص التي أكثر الأشعريّ استخدامها في هذه المسألة قوله في القدرة: «فقد صحّ أنها مع الفعل للفعل»[٣٦]، وهذا يدلّ على أنّه قد حدّد عمل هذه القدرة وهو للفعل وإيقاعه، ولا يخفى أنّ الإيقاع «فرع التأثير»[٣٧].

وقد أحسّ تلامذة الأشعريّ من بعده بهذا المأزق، وهو خفاء الكسب الذي نادى به شيخهم، فحاولوا أن يدافعوا عنه، تارة بنسبة تأثير ما للقدرة الحادثة في صفات الفعل المقدور كما هو الحال عند الباقلّانيّ، أو بالقول إنّ للقدرة الحادثة أثرًا في إيجاد الفعل على حقيقته تارةً أخرى، كما هو واضح عند عبد الملك الجوينيّ.

---

(٣٣) إبن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ٩٢.
(٣٤) المذاري، اللمعة في تحقيق مباحث الوجود، تحقيق محمّد الكوثريّ، ١٩٣٩، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ص ٥٧.
(٣٥) إبن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ٩٣.
(٣٦) الأشعريّ، اللمع، ص ٩٦.
(٣٧) المذاري، اللمعة، ص ٥٩.

مفهوم الكسب عند الباقلاني

تابع الباقلاني شيخه الأشعري في القول: إنّ الكسب «تصرّف في الفعل بقدرة تقارنه في محلّه تجعله بخلاف صفة الضرورة»[٣٨]، إلاّ أنّه افترق عنه بأن أثبت تأثيرًا خاصًّا لهذه القدرة في صفة الفعل.

ففي حين أكّد الأشعري أنّ القدرة الحادثة توقع الفعل من دون أن يبيّن أثرها في الفعل نفسه، ذهب الباقلاني إلى أنّ هذه القدرة وإن لم يكن لها تأثير في إيجاد الفعل نفسه من جهة الوجود، إلاّ أنّ لها تأثيرًا في إيجاد الفعل على صفة معيّنة، وهذه الصفة هي الكسب بعينه، إذ يقول: «قدرة العبد وإن لم تؤثّر في وجود ذلك الفعل، إلاّ أنّها أثّرت في صفة من صفات ذلك الفعل، وتلك الصفة هي المسمّاة بالكسب»[٣٩].

فالحركات تشترك في جنسها العامّ، وهو الحركة، ولكنّها تفترق في أنواعه، وما به المشاركة غير ما به الافتراق[٤٠]، وعلى هذا فإنّ ذات الحركة وهي جنس عامّ مخلوق لله تعالى وواقع بقدرته، أمّا الأنواع التي تنضوي إلى الجنس الأعمّ هذا، ككون هذه الحركة طاعة أو معصية، قيامًا أو قعودًا، إقدامًا أو إحجامًا، كفرًا أو إيمانًا، فهي واقعة بقدرة العبد[٤١].

وقد استفاد الباقلاني من نظريّة الأحوال[٤٢] لأبي هاشم الجُبّائي (٣٢١هـ/٩٣٣م) في إثبات تأثير القدرة الحادثة في صفات الفعل، فهو

---

(٣٨) الباقلاني، التمهيد، تحقيق عماد الدين حيدر، بيروت، ط ٣، ١٩٩٣، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، ص ٣٤٧.

(٣٩) الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد السقا، بيروت ١٩٨٧، دار الكتاب العربي، ج٩، ص ١٠.

(٤٠) المصدر نفسه، ج٩، ص ١٠.

(٤١) المصدر نفسه، ج٩، ص ١٠.

(٤٢) الأحوال: هي اعتبارات ذهنيّة أو تصوّرات عقليّة لا يلحقها الوجود أو العدم، ولا هي معلومة ولا هي مجهولة، لأنّ الوجود والعدم يلحقان بعالم الأعيان، والموجودات أو الأعيان يفترق بعضُها عن بعض أو تتمايز من جهة الأحوال،=

يقرّر أنّ القدرة وإن لم تؤثّر في ذات الفعل، إلاّ أنّ لها تأثيرًا في صفة الفعل ووجوده على حال دون حال غير صفة الوجود، إذ إنّ هذه الصفة هي من اختصاص قدرة الله تعالى في الخلق والإبداع، أي إنّ هذه القدرة تؤثّر في لواحق الوجود لا في الوجود ذاته.

ورغم أنّ الباقلاّني قد استفاد من «أحوال» أبي هاشم الجُبّائيّ، إلاّ أنّه لم يوافقه على أنّ هذه الأحوال غير معلومة «فإن كانت غير معروفة ولا معلومة، فلا سبيل إلى معرفتها والدلالة عليها، لأنّ ما ليس بمعلوم لا يصحّ قيام الدليل عليه»(٤٣).

فالأحوال عند الباقلاّني معلومة وموجودة، وكلّ موجود له سمات يفترق بها عن غيره، فإنّما يفترق بسمة هي حال دوما تتماثل به المتماثلات وتختلف فيه فهو حال، وهي التي تسمّى صفات الأجناس والأنواع»(٤٤).

وانسجامًا مع إثبات القاضي الباقلاّني للأحوال فقد ذهب إلى أنّ القدرة الحادثة لها تأثير في حال الفعل دون ذاته، فمفهوم الحركة المتعلّقة بالموجودات أو المقدورات، غير مفهوم القيام والقعود، والإقدام والإحجام، ذلك أنّ الحركة قضيّة عامّة تشترك فيها كلّ الأنواع المندرجة

=فاللون جنس لما تحته من الأنواع التي تندرج تحت اللونيّة من سواد أو بياض وفيها يتمّ التمايز، وكلّ شيء يتمّ به تمايز بين الموجودات فهو حال، لأنّ ما به الاشتراك غير ما به الاتّفاق، والذات الإلٰهيّة مثلًا من حيث هي ذات، تنتمي إلى عالم الأعيان كسائر الموجودات، والصفات الإلٰهيّة تتعلّق بعالم الأذهان (المفاهيم) حيث المعاني، وعالم الأعيان يتميّز بالوجود، في حين يتّصف عالم الأذهان بالثبوت، فالمجالان متمايزان، ومن ثمّ فلا حرج في إثبات صفات لها معانٍ ومدلولات لله تعالى دون أن يقتضي ذلك التعدّد في الذات، لأنّ الصفات لا تضاف إلى عالم الأعيان، ولا تتّصف بما تتّصف به الموجودات من وجود أو عدم. فهي لا معلومة ولا مجهولة ولا معدومة ولا موجودة.
أنظر في ذلك أحمد صبحي في علم الكلام، ج١، بيروت، ط ٥، ١٩٨٥، دار النهضة العربيّة، ص ٣٣٠.

(٤٣) الباقلاّني، التمهيد، ص ٢٣٠.

(٤٤) الشهرستانيّ، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق ألفرد جيوم، بغداد، لا ت، مكتبة المثنى، ص ١٣٣.

تحتها من قيام وقعود، لكن ليس كلّ نوع من هذه الأنواع يستغرق الحركة كنفسيّة عامّة أو جنس عام»[٤٥].

كذلك فإنّ تعلّق القدرة المحدثة بالفعل يجعله على هيئة مخصوصة أو حال مخصوص، فالإنسان «يفرّق فرقًا ضروريًّا بين قولنا: أوجد، وبين قولنا: صلّى وصام، وقعد وقام، وكما لا يجوز أن يُضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن يُضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري تعالى»[٤٦].

فالباري يُضاف إليه خلق ذات الفعل مجرّدًا من الجهات العقليّة والاعتبارات الذهنيّة العامّة والخاصّة المتعلّقة بالفعل نفسه «كالوجود والحدوث والعرضيّة واللونيّة، وكونه حركة أو سكونًا، أو كون الحركة كتابة أو قولًا»[٤٧]. وهذه الأحوال تضاف إلى الفاعل المحدث بفعل قدرته المحدثة، وبذلك يتميّز الوجهان تميّزًا عقليًّا لا حسّيًّا، ويتغاير المتعلّقان تغايرًا، سُمّي أحدهما إيجادًا وإبداعًا، وسُمّي الثاني كسبًا وفعلًا[٤٨].

ويجعل الباقلّاني الجهات العقليّة والاعتبارات الذهنيّة هذه مناط الثواب والعقاب، ذلك أنّ الحسن والقبح ليسا ذاتيّين في الأشياء، بل هما صفتان تتعلّقان بما وراء الوجود وفق ورود الأمر بالحسن، وورود النهي عن القبيح، وبذلك، أي بأحوال الفعل المضافة إلى تأثير القدرة المحدثة، يتعلّق الثواب والعقاب[٤٩].

ويمكن في ضوء تطويع الباقلّاني قاعدة «الأحوال» بما يخدم نظريّة الكسب الأشعريّة، أن يُعرّف الكسب بأنّه: تصرّف في الفعل بقدرة تقارنه في محلّه، فتجعله على هيئة مخصوصة، أو حال دون حال، تنفي عنه صفة الضرورة.

---

(٤٥) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٧٤، ٧٥. وهذا يعني أنّ كلّ قعود أو قيام فهو حركة، لكن ليس كلّ حركة هي قيام أو قعود أو غيره.
(٤٦) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، بيروت، لا ت، دار الفكر، ص ٩٨.
(٤٧) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ٧٥.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٧٦.
(٤٩) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٩٨.

وهذا ممّا يدفع إلى القول: إنّ الباقلّانيّ قد سار على خطى المعتزلة في تفسير أفعال العبد دون أن يصل إلى تمام موقفهم، إذ ترى المعتزلة أنّ «قدرة العبد تؤثّر في صفة وجود فعله وفي سائر صفاته»[٥٠]. وهذا ما نفاه الباقلّانيّ وقرّر أنّ هذه الصفة هي من تأثير قدرة الله تعالى، كذلك افترق الباقلّانيّ عن المعتزلة في أنّه لم يثبت استقلاليّة تأثير القدرة المحدثة في الفعل، بل جعل هذا التأثير يتمّ بفعل قدرة الخالق وقدرة المخلوق من جهتين مختلفتين.

وقد استدلّ الباقلّانيّ على أنّ الله تعالى ينفرد بخلق أفعال العباد، في حين ينفرد العباد باكتسابها، بأدلّة نقليّة وأخرى عقليّة لا تختلف كثيرًا عن تلك التي اعتمدها الأشعريّ في الدفاع عن موقفه في الكسب، كما أنّ هذه الأدلّة لا يُسلّم بها خصوم الأشاعرة في هذه المسألة بالذات.

مفهوم الكسب عند الجوينيّ

مع الجوينيّ يكتمل تطوّر نظريّة الكسب الأشعريّة، إذ لم يبقَ لمتأخّريهم إلّا شرح ما قرّره قدماؤهم، أو الدفاع عنها أمام الخصوم بالحجج والبراهين العقليّة.

فإمام الأشاعرة، أبو الحسن الأشعريّ أفرد القدرة الإلٰهيّة بإيجاد الفعل وخلقه، وحصر في الوقت نفسه دور القدرة الإنسانيّة بإيقاع الفعل واكتسابه.

ومع الباقلّانيّ، تطوّرت هذه النظريّة، إذ خطا بها خطوة إلى الأمام، فأثبت للقدرة الإنسانيّة أثرًا حقيقيًّا في صفات الفعل ما عدا صفة الوجود، إذ إنّ هذه الصفة هي من تأثير القدرة الإلٰهيّة.

أمّا الجوينيّ، فقد تجاوز ما ذهب إليه كلّ من الأشعريّ والباقلّانيّ، وأثبت للقدرة الإنسانيّة تأثيرًا حقيقيًّا في فعلها، محاولًا بذلك سدّ الثغرة التي طالما عرّضت هذه النظريّة للطعن والهجوم من الفِرَق المخالفة.

---

(٥٠) إبن الوزير، الروض الباسم، ص ١٩٤.

واللافت، أنّ الجوينيّ لم يثبت للقدرة المحدثة تأثيرًا حقيقيًّا في الفعل الإنسانيّ، إلاّ في آخر مصنّف له[٥١] في العقائد وهو العقيدة النظاميّة.

أمّا في كتبه السابقة للعقيدة النظاميّة، فقد انتصر فيها لما قرّره شيخه الأشعريّ في الكسب، إذ حصر تأثير القدرة المحدثة في إيقاع الفعل وكسبه[٥٢]، مخالفًا بذلك الباقلانيّ، ومنتقدًا إيّاه في الوقت نفسه لقوله بأنّ هذه القدرة تؤثّر في حال الفعل، وفي ذلك يقول: «فصار صائرون إلى أنّ القدرة الحادثة تؤثّر في إثبات حال للمقدور يتميَّز بها المكتسب عن الضروريّ... وهذه الطريقة غير مرضية، ولا جريان لها على قواعد أهل الحقّ، وفي المصير إليها افتتاح وجوه من الفساد يجب تنكّبها»[٥٣].

ويؤكّد الجوينيّ صحّة ما ذهب إليه الأشعريّ في الكسب وفساد قول مخالفيه فيقول: «العبد غير مجبر على أفعاله، بل هو قادر عليها، مكتسب لها... ومعنى كونه مكتسبًا، أنّه قادر على فعله وإن لم تكن قدرته مؤثّرة في إيقاع المقدور»[٥٤].

ولم يدم الجوينيّ على هذا الحال من مناصرة شيخه الأشعريّ في مسألة الكسب، إذ انقلب عليه في آخر مصنّفاته، بعدما تبيّن له أنّ القول بقدرة لا تأثير لها في مقدورها هو كنفي القدرة أصلًا[٥٥]، ثمّ انتقد الباقلانيّ بقوله: «وأمّا إثبات تأثير في حالة لا تعقل، فهو كنفي التأثير، خصوصًا والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم»[٥٦].

---

(٥١) المذاري، اللمعة، ص ٥٤. والكتاب الأصل هو النظاميّة في الأركان الإسلاميّة، إلاّ أنّ النسّاخ أفردوا قسم العقيدة منه وسمّوه العقيدة النظاميّة، أمّا ابن خلّكان فقد أشار تلميحًا إلى أنّ آخر مصنّف للجوينيّ هو كتاب «تلخيص نهاية المطلب». أنظر وفيات الأعيان ج٣، ص ١٦٩.

(٥٢) أنظر الجوينيّ، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، تحقيق محمّد موسى وعليّ عبد الحميد، مصر ١٩٥٠، مكتبة بسيوني، ص ١٨٨-٢٠٧؛ ولمع الأدلّة تحقيق حسن فوقيّة، بيروت، ١٩٨٧، دار عالم الكتب، ص ١٢١.

(٥٣) الجوينيّ، الإرشاد، ص ٢٠٩.

(٥٤) الجوينيّ، لمع الأدلّة، ص ١٢١.

(٥٥) الآمديّ، أبكار الأفكار، (مخطوط) ج ٢، ل ٢٠٨أ.

(٥٦) الشهرستانيّ، الملل والنحل، ص ٩٨.

كذلك فإنّ القول بقدرة لا تأثير لها يسقط التكليف، ويؤدّي إلى «قطع طلبات الشرائع، والتكذيب بما جاء به المرسلون»[٥٧]، إذ إنّ الله تعالى قد طالب عباده بأفعال إن فعلوها أثابهم، ونهاهم عن أخرى إن أصرّوا على القيام بها عاقبهم، لذا «فقد أقدرهم على الوفاء بما طالبهم، ومكّنهم من التوصّل إلى امتثال الأمر، والانكفاف عن مواقع الزجر»[٥٨]، لذا فإنّ كلّ مَن ينفي وقوع أفعال العباد وفق اختيارهم وقدراتهم «فغير مصاب في عقله، أو مستمرّ على تقليده مصمّم على جهله»[٥٩]، ويحيل الجوينيّ حدوث الفعل بالقدرة الإلهيّة القديمة، وقدرة العبد المحدثة عن طريق الاشتراك، إذ يرى أنّ الفعل الواحد لا يتجزّأ، «فإن وقع بقدرة الله تعالى استقلّ بها، وسقط أثر القدرة الحادثة، ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله تعالى، فإنّ الفعل الواحد لا بعض له»[٦٠].

ثمّ يقف الجوينيّ إلى جانب المعتزلة في قولهم: إنّ الكسب الذي قرّره الأشعريّ لا معنى له وغير معقول، وفي ذلك يقول: «وذلك أنّ قائلًا لو قال: العبد مكتسب، وأثر قدرته الاكتساب، والربّ تعالى مخترع وخالق لما العبد مكتسبه، قيل له: فما الكسب، وما معناه؟ وأديرت الأقسام المتقدّمة على هذا القائل فلا يجد منها مهربًا»[٦١].

ولم تسلم المعتزلة من انتقادات الجوينيّ اللاذعة لقولها بأنّ العبد خالق أفعاله، إذ يقول «ولا يشكّ لبيب أنّ مَن وصف نفسه بكونه خالقًا على التحقيق، فقد أعظم الفرية»[٦٢]، إذ إنّ خلق الفعل يتطلّب العلم بتفاصيله، والعبد لا يعلم حقيقة ما يصدر عنه من أفعال، ولا يحيط بمقدارها ومبلغها، ولا يعلم خصائص الحادثات إلاّ الله تعالى[٦٣] مصداقًا

(٥٧) الجوينيّ، العقيدة النظاميّة، ص ٣٠-٣١.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.

لقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾[٦٤].

وبعدما فرغ الجوينيّ من نقد سابقيه من المتكلّمة، أشاعرة كانوا أم معتزلة، قرّر مذهبه في تفسير الفعل الإنساني، مبيّنًا أنّ أفعال العباد تقع منهم بحسب اختيارهم وقدرتهم[٦٥]، محدّدًا في نصّ آخر التقاطع ما بين الفاعليّة الإلٰهيّة، والفاعليّة البشريّة في إيقاع الفعل، إذ يقول: «قدرة العبد مخلوقة لله تعالى باتّفاق القائلين بالصانع، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعًا، ولكنّه مضاف إلى الله تعالى تقديرًا وخلقًا»[٦٦].

والجوينيّ في هذا النصّ، وإن نسب وقوع الفعل لقدرة العبد الحادثة حقيقةً في ذاته وصفاته، إلاّ أنّه أسند خلق الفعل برمّته إلى الله خلقًا وتقديرًا، ذلك أنّ الله تعالى أحدث في العبد القدرة على مقدوراته، وهذه المقدورات، أحاط الله بها على أقدار بعلمه الأزليّ، وسلب العبد في الوقت نفسه العلم بتفاصيل مقدورات قدرته[٦٧]، ويؤكّد الجوينيّ هذا المعنى بقوله: «أحدث الله تعالى القدرة في العبد على أقدار أحاط بها علمه، وهيّأ أسباب العلم، وسلب العبد العلم بالتفاصيل، وأراد من العبد أن يفعل، فأحدث فيه دواعي مستحثّة، وخيرة، وإرادة، وعلم أنّ الأفعال ستقع على قدر معلوم، فوقعت بالقدرة التي اخترعها للعبد على ما علم وأراد، وللعباد اختيارهم واتّصافهم بالاقتدار، والقدرة خلق لله ابتداء، ومقدورها مضاف إليه مشيئةً وعلمًا وقضاءً وخلقًا وبقاءً من حيث إنّه نتيجة ما انفرد بخلقه، وهو القدرة»[٦٨].

ويوضح الجوينيّ ما ذهب إليه، في أنّ القدرة الحادثة تؤثّر في مقدورها تأثيرًا حقيقيًّا، بأن ضرب مثلًا بالعبد الذي لا حقّ له شرعًا بالتصرّف في مال سيّده وإن استبدّ به، لكنّ هذا العبد يصبح أمره نافذًا في

---

(٦٤) سورة الملك، الآية ١٤.
(٦٥) الجوينيّ، العقيدة النظاميّة، ص ٣٠.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٤، ٣٥.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٥، ٣٦.

مال سيّده إن أذن له في ذلك. فبيع العبد من بعد الإذن يعزى إلى المالك الحقيقيّ، مالك العبد وفعله، من حيث إنّ سبب نفاذ هذا البيع هو الإذن الذي حصل عليه هذا العبد، لا فعل العبد نفسه، فالعبد مأمور بالتصرّف، ويُنهى ويُزجَر على مخالفة أمر سيّده[٦٩].

وقد أثار قول الجوينيّ بتأثير قدرة العبد في ذات فعله وصفاته كلّها[٧٠]، جملة اعتراضات من الأشاعرة المتأخّرين كالشهرستانيّ والفخر الرازي والآمديّ.

فالشهرستانيّ وصف الجوينيّ بالغلوّ إذ يقول: «وغلا إمام الحرمَيْن، حيث أثبت للقدرة الحادثة أثرًا هو الوجود، غير أنّه لم يثبت للعبد استقلالًا بالوجود ما لم يستند إلى سبب آخر، ثمّ تتسلسل الأسباب في سلسلة الترقي إلى الباري سبحانه، وهو الخالق المبدع المستقلّ بإبداعه من غير احتياج إلى سبب»[٧١].

وفي نصّ آخر يُشير الشهرستانيّ إلى نقد الجوينيّ كلًّا من الأشعريّ والباقلّانيّ إذ يقول: «ثمّ إنّ إمام الحرمَيْن، أبا المعالي الجوينيّ تخطّى عن هذا البيان قليلًا، قال: وأمّا إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفي القدرة أصلًا، وأمّا إثبات تأثير، في حالة لا تعقل فهو كنفي التأثير، خصوصًا والأحوال على أصليهم لا توصف بالوجود والعدم، فلا بدّ إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق، فإنّ الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحسّ من نفسه الاقتداء يحسّ من نفسه أيضًا عدم الاستقلال، فالفعل يسند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب، كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر حتّى ينتهي إلى مسبّب الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومسبّباتها»[٧٢].

---

(٦٩) الجوينيّ، العقيدة النظامية، ص ٣٦.
(٧٠) ابن الوزير، الروض الباسم، ص ٩٧.
(٧١) الشهرستانيّ، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٧٨.
(٧٢) الشهرستانيّ، الملل والنحل، ص ٦٨-٦٩.

أمّا الفخر الرازي وسيف الدين الآمديّ وعضد الدين الإيجي، فقد انتقدوا ما ذهب إليه الجوينيّ وقدّموا الأدلّة على فساد هذا القول، إلاّ أنّ هذه الأدلّة قد خلت من كلّ جديد، إذ إنّها الأدلّة نفسها التي دافع بها الأشعريّ عن مذهبه في القدرة أمام الخصوم[٧٣].

لكنّ هذا الرفض من الأشاعرة المتأخّرين قد قابله قبول تامّ وثناء في أوساط علماء أهل السُّنّة السلفيّين كابن تيميّة وابن قيّم الجوزيّة.

فابن تيميّة، عندما بحث هذه المسألة لم يأتِ بجديد، بل كرّر أقوال الجوينيّ السابقة، إذ يقول: «والعباد فاعلون حقيقة، والله خالق أفعالهم»[٧٤]. وفي نصّ آخر يقول: «إعلم أنّ العبد فاعل على الحقيقة»[٧٥].

أمّا ابن قيّم الجوزيّة، فبعد أن نقل نصّ الجوينيّ في تأثير قدرة العبد في فعلها تأثيرًا حقيقيًّا، عقّب عليه قائلًا: «وهذا توسّط بين الفريقين... وإن كانت قدرة العبد واختياره مؤثّران [مؤثّرَيْن] في إيجاد الفعل عنده بإقدار الربّ سبحانه، وقد أصاب في هذا وأجاد»[٧٦].

وبغضّ النظر عن موقف المعارضين والمؤيّدين لمذهب الجوينيّ في القدرة البشريّة، هل يمكن القول: إنّ الجوينيّ قد سدّ الثغرة التي طالما نفذ منها خصوم الأشاعرة لبيان تهافت القول بالكسب لتفسير أفعال العباد، وهل كان هذا المذهب بدعًا من الجوينيّ، أم إنّه استفاد من جهود سابقيه من الأشاعرة في تقرير ما ذهب إليه؟

---

(٧٣) أنظر الرازي، الأربعين في أصول الدين، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٣هـ، مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، ص ٢٣٠، ٢٣٣؛ والآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، (مخطوط)، ج٢، ل ٢١٠، ٢١٥؛ والإيجي، المواقف في علم الكلام، بيروت، لا ت، دار عالم الكتب، ص ٣١٢، ٣١٤.

(٧٤) إبن تيميّة، العقيدة الواسطيّة، تحقيق زهير الشاويش، بيروت، ١٩٨٩، المكتب الإسلاميّ، ص ٤٧.

(٧٥) إبن تيميّة، القضاء والقدر، تحقيق أحمد السليح، بيروت، ١٩٩١، دار الكتاب العربيّ، ص ١٢٩.

(٧٦) إبن قيّم الجوزيّة، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق مصطفى الشلبيّ، جدّة، ١٩٩١، مكتبة السوادي، ص ٢١٥.

إنّ الإجابة عن التساؤل الأوّل، يتطلّب معارضة ما قرّره الجوينيّ بما ورد في القرآن الكريم والسنّة النبويّة في هذه المسألة، ومن ثمّ بيان أوجه القوّة أو الضعف الكامنة في هذه النظريّة.

أثبت الجوينيّ أنّ «الفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعًا، ولكنّه مضاف إلى الله تعالى تقديرًا وخلقًا»(٧٧). وقد قرّر القرآن الكريم في كثير من الآيات أنّ للإنسان فعلًا وعملًا كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾(٧٨)، وقوله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾(٧٩). ففي هاتين الآيتين وغيرهما من الآيات المؤكّدة للفعل الإنسانيّ، نسب الله العمل والفعل إلى العباد، كذلك نسب الله تعالى الفعل إلى نفسه بقوله: ﴿إِنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾(٨٠)، وقوله: ﴿كَذَلِكَ اللهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾(٨١)، لكنّ القرآن يقرّر أيضًا أنّ الله خالق كلّ شيء، بقوله: ﴿ذَالِكُم اللهُ رَبُّكُم لَا إِلَهَ إِلاّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾(٨٢)، والفعل الإنسانيّ لا خلاف عليه بأنّه شيء من الأشياء، وهذا ثابت أيضًا بالنصّ القرآنيّ في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُم، وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُم، وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُم﴾(٨٣)، فالقتال الذي يمكن أن يكون مكروهًا لما فيه من الأخطار، اعتبر شيئًا، كذلك القعود والتخلّف عن القتال الذي يمكن أن يكون أحبّ إلى النفس من القتال اعتبر شيئًا أيضًا(٨٤). وعلى هذا فإنّ القتال أو عدمه، وغيره من الأفعال الإنسانيّة هي أشياء، وما دامت هي

(٧٧) الجوينيّ، العقيدة النظاميّة، ص ٣٤، ٣٥.
(٧٨) سورة الزلزلة، الآيتان ٧، ٨.
(٧٩) سورة النحل، الآية ٥٠.
(٨٠) سورة الحجّ، الآية ١٤.
(٨١) سورة آل عمران، الآية ٤٠.
(٨٢) سورة الأنعام، الآية ١٠٢.
(٨٣) سورة البقرة، الآية ٢١٦.
(٨٤) الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت، لا ت، دار المعرفة، ج٢، ص ٢٠١.

كذلك فإنّها مخلوقة لله تعالى إذ إنّه ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٨٥]، وقد أكّد رسول الله هذا الأمر بقوله: «إنّ الله يصنع كلّ صانع وصنعته»[٨٦].

في ضوء ما تقدّم، يلزم القول: إنّ العبد فاعل فعله على الحقيقة، كما أنّ الله تعالى خالق أفعال العباد في الوقت ذاته، أي إنّ هناك تقاطعًا بين الفاعليّة الإلٰهيّة والفاعليّة الإنسانيّة عند إحداث الفعل وإيقاعه، وهذا ما قرّره الإمام الجوينيّ بقوله: «والفعل المقدور بالمقدرة الحادثة واقع بها قطعًا، ولكنّه مضاف إلى الله تعالى تقديرًا وخلقًا، فإنّه وقع بفعل الله تعالى وهو القدرة، وليست القدرة فعلًا للعبد»[٨٧]، ووجه التقاطع بين الفاعليّتين، الإلٰهيّة والإنسانيّة، هو قدرة العبد، وهذه القدرة هي الموقعة للفعل مباشرة، أمّا خلق الفعل على التحقيق فهو لله تعالى، إذ إنّه خلق القدرة للعبد «وأراد منه أن يفعل فأحدث فيه دواعي مستحثّة، وخيّره وإراده، وعلم أنّ الأفعال ستقع على قدر معلوم فوقعت بالقدرة التي اخترعها للعبد على ما علم وأراد»[٨٨].

والقاعدة في الخلق الإلٰهيّ كما جاء في القرآن الكريم، هي الخلق بدون وسائط أو علل، إذ يتمّ هذا الخلق بمجرّد إرادة الله لوجود الشيء، وصدور الأمر الإلٰهيّ لتحقيق هذه الإرادة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[٨٩]، فالأمر الإلٰهيّ المتمثّل بلفظة «كن»، هو العلّة الحقيقيّة لوجود الموجودات. لكنّنا نجد في القرآن الكريم آيات تدلّ على أنّ الله تعالى يخلق بعض الأشياء بوسائط وعلل، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ

---

(٨٥) سورة الأنعام، الآية ١٠٢.

(٨٦) البخاريّ، خلق أفعال العباد، تحقيق عليّ سامي النشّار وعمّار الطالبيّ، الإسكندريّة، ١٩٧١، منشأة المعارف، ص ١٣٨ (من مجموعة عقائد السلف للنشّار).

(٨٧) الجوينيّ، العقيدة النظاميّة، ص ٣٤، ٣٥.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٨٩) سورة ياسين، الآية ٨٢.

فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾[90]، فانفلاق البحر إلى كتلتَين من الماء لا تلتقيان، هو معلول لضرب موسى البحر بعصاه، إذ إنّ الله لم يشأ أن ينفلق البحر بالأمر الإلٰهيّ «كن»، بل شاء أن يحدث هذا الانفلاق بعلّة الضرب بالعصا.

كذلك أراد الله تعالى أن يكون هذا العالم سننًا ثابتة تسيّر هذا الكون كما في قوله تعالى: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلًا﴾[91]، ولضمان استمراريّة هذه السنن وثباتها فقد منح الله كلّ مخلوق طبيعة وماهيّة محدّدة، إذ يقول تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾[92]، لذا يمكن القول: إنّ العلل الطبيعيّة تحدث معلولاتها بأمر الله الكونيّ ومشيئته وقدرته، لكنّ الله قد يسلب هذه العلل قدرتها على إحداث معلولاتها كما حصل عندما أُلقي النبيّ إبراهيم في النار ثمّ صدر الأمر الإلٰهيّ أن تكون هذه النار علّة للبرد والسلام بدلًا من أن تكون علّة للإحراق، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ، أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ، قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ، قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾[93].

يتّضح ممّا سبق أنّ كلّ ما يحدث في هذا الكون من معلولات وعلل تنتظم وتخضع للعلّة الأولى وهي الأمر الإلٰهيّ النافذ بكلمة «كن» الإلٰهيّة والتي من خلالها تتحقّق المشيئة الإلٰهيّة في وجود الموجودات.

والجوينيّ عندما نسب الفعل إلى قدرة العبد حقيقة وفق تراتبيّة منتظمة من الأسباب والمسبّبات حتّى تصل إلى مسبّب الأسباب، لم يخرج في ذلك عمّا قرّره القرآن الكريم في هذا الخصوص، إذ يقول: «فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى

---

(٩٠) سورة الشعراء، الآية ٦٣.
(٩١) سورة الأحزاب، الآية ٦٢.
(٩٢) سورة طه، الآية ٥٠.
(٩٣) سورة الأنبياء، الآيات ٦٦-٦٩.

سبب آخر حتّى ينتهي إلى مسبّب الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومسبّباتها»[٩٤].

وفي ضوء ذلك يمكن القول: إنّ الجوينيّ في ما ذهب إليه من تأثير القدرة المحدثة في مقدورها تأثيرًا حقيقيًّا، قد سدّ الثغرة التي طالما نفذ منها المتكلّمون بعامّة، والمعتزلة بخاصّة، لبيان بطلان القول بالكسب الأشعريّ. كذلك يمكن القول أيضًا: إنّ نظريّة الكسب كما طوّرها الجوينيّ قد أصبحت موافقة لما جاء في القرآن الكريم الذي قرّر بوضوح وفي كثير من آياته أنّ العبد فاعل على الحقيقة أفعاله.

أمّا الإجابة عن التساؤل الثاني: هل استفاد الجوينيّ في تقرير ما ذهب إليه من جهود سابقيه من الأشاعرة؟ فهذا يتطلّب عرض الجهود ولو بشيء من الاختصار.

فشيخ الأشاعرة، أبو الحسن الأشعريّ، لا نجد له نصًّا في نفي تأثير القدرة المحدثة في مقدورها، بل على العكس تمامًا، فإنّه قد ضمّن كتبه نصوصًا خفيّة تشير إلى وقوع هذا التأثير. والفعل الإنسانيّ عنده يقع بقدرتَيْن هما قدرة الله تعالى، وقدرة العبد المخلوقة لله، مع اختلاف ما يضاف إلى هاتَيْن القدرتَيْن من جهة الفعل. فخلق الفعل هو من متعلّق القدرة الإلٰهيّة، أمّا اكتساب هذا الفعل المخلوق فهو متعلّق القدرة الإنسانيّة. والاكتساب في مفهوم الأشعريّ لا يقتصر على تحصيل الفعل المخلوق، بل تُشارك قدرة العبد الكاسبة في إيقاع الفعل، أمّا كيفيّة هذه المشاركة فإنّ النصوص المأثورة عند الأشعريّ لا تبيّنه، ومن هنا جاء الغموض الذي اكتنف مذهب الأشعريّ في الكسب.

كذلك جعل الأشعريّ العلم والإرادة الإنسانيّتين شرطَيْن إلى جانب القدرة المحدثة لكون العبد قادرًا على إيقاع فعله، والعلم الإنسانيّ وكذلك الإرادة متوقّفان على إرادة الله وإذنه لقوله تعالى: ﴿عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَم

---

(٩٤) الشهرستانيّ، الملل والنحل، ص ٩٩.

يعلم﴾[٩٥]، وقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللهُ﴾[٩٦]، وعلى هذا فإنّ الأشعريّ لم ينفِ تأثير قدرة العبد في فعلها، إذ أضيف إلى هذه القدرة تمكين من الله ومشيئته، بل الذي نفاه هو «الاستقلال لا أصل التأثير»[٩٧].

وقد أزال هذا الغموض الذي اكتنف أقوال الأشعريّ في القدرة الإنسانيّة قطب الأشاعرة الكبير، أبو إسحاق الإسفراييني الذي قرّر أنّ «قدرة الله تعالى مستقلّة بالتأثير، وقدرة العبد غير مستقلّة بالتأثير، وإذا انضمّت قدرة الله تعالى إلى قدرة العبد، صارت قدرة العبد مستقلّة بالتأثير بتوسّط هذه الإعانة»[٩٨].

ويُفهم من كلام الإسفراييني أنّ الكسب فعل فاعل غير مستقلّ بالتأثير، بل محتاج إلى معين هو الحقّ سبحانه، وإعانته للعبد وإذنه له بتمكينه من الفعل الذي تعلّقت به إرادته.

لكنّ الأشعريّ والإسفراييني لم يبيّنا ماهيّة تأثير القدرة بمقدورها، فهل يقع هذا التأثير في أصل الفعل أو في صفاته الخلقيّة؟ هذا ما لا نجده واضحًا في النصوص التي أثرت عنهما.

وبمقارنة ما ذهب إليه إمام الحرمَيْن في القدرة المؤثّرة في مقدورها، بما قرّره الأشعريّ والإسفراييني، يمكن القول: إنّ الجوينيّ قد أوضح ما كان غامضًا عند هذَيْن الشيخَيْن، فكلاهما قد أشار إلى تأثير القدرة الحادثة في مقدورها بإذن الله وتمكينه، لكنّهما لم يوضحا طبيعة هذا التأثير، فجاء إمام الحرمَيْن وأوضح بجلاء أنّ قدرة العبد «تؤثّر في مقدورها»، وأنّ هذه القدرة توقع مقدورها حقيقة، ولكنّ هذا المقدور «يضاف إلى الله سبحانه وتعالى تقديرًا وخلقًا، فإنّه وقع بفعل الله وهو

---

(٩٥) سورة العلق، الآية ٥.
(٩٦) سورة الإنسان، الآية ٣٠.
(٩٧) المذاري، اللمعة، ص ٥٧.
(٩٨) الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد السقا، بيروت، ١٩٨٧، دار الكتاب العربي، ج٩، ص ١١.

القدرة»[٩٩]. ويتضح من ذلك أنّ الأشعريّ والجوينيّ يتفقان تمامًا في أنّ الفعل الإنسانيّ يقع بالقدرة الحادثة التي هي مخلوق لله تعالى، لذا فإنّ الفعل مخلوق لله بهذه الإضافة أي بتمكين الله وإذنه، وهذا ما أشار إليه أبو إسحٰق الإسفراييني بقوله: «وإذا انضمّت قدرة الله تعالى إلى قدرة العبد، صارت قدرة العبد مستقلّة بالتأثير بتوسّط هذه الإعانة»[١٠٠].

وإذا انتقلنا إلى الباقلانيّ، فأين يقف من هؤلاء الأقطاب الثلاثة؟ وما هي أوجه الاتّفاق والافتراق بينه وبين الإمام الجوينيّ في نظريّة الكسب؟

قرّر الباقلانيّ كما سبق أنّ الله تعالى يخلق أفعال العباد كحركات «لا توصف بحسن ولا قبح، ولا يُستحقّ عليها ثواب ولا عقاب»[١٠١]، أمّا قدرة العبد الكاسبة الفعل، فإنّها تستقلّ «بصفات تلك الأفعال التي توجب وصفها بالحسن والقبح، ويُستحقّ عليها الثواب والعقاب»[١٠٢].

فأصل الحركة هو خلق الله تعالى، وأمّا كون هذه الحركة متّصفة بصفة مخصوصة ككونها صومًا أو صلاة، زنًا أو سرقة فهي من أثر قدرة العبد، أي إنّ الله يخلق ذوات الأفعال التي هي جميعًا حركات، والعبد يضفي الصفات على هذه الأفعال من دون صفة الوجود.

أمّا الجوينيّ فإنّه تخطّى ما قاله الباقلانيّ بأن أثبت أنّ القدرة الحادثة تؤثّر في ذات الفعل وصفاته جميعًا بما فيها صفة الوجود، لكنّ هذه القدرة مخلوقة لله وفعل له، وبها يحصل الفعل، لذا فإنّ الفعل يضاف إلى الله خلقًا ومشيئة وعلمًا[١٠٣].

يتّضح ممّا سبق أنّ الجوينيّ قد اتّفق مع الباقلانيّ في أنّ للقدرة

---

(٩٩) الجوينيّ، العقيدة النظاميّة، ص ٣٤-٣٥.
(١٠٠) الرازي، المطالب العالية من العلم الإلٰهي، ج٩، ص ١١.
(١٠١) إبن الوزير، الروض الباسم، ص ١٩٥.
(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٩٥.
(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

الحادثة تأثيرًا في صفات الأفعال، إلاّ أنّ الباقلّانيّ استثنى من هذا التأثير صفة الوجود، وهذا هو الوجه الأوّل للافتراق بينهما، أمّا الوجه الثاني لهذا الافتراق، فهو أنّ الباقلّانيّ قد قرّر أنّ ذوات الأفعال هي من تأثير قدرة الله تعالى، في حين ذهب الجوينيّ إلى أنّ هذه الذوات هي من تأثير قدرة العبد الحادثة. والجوينيّ في هذا قد تخطّى المعتزلة أيضًا، إذ إنّ المعتزلة جميعًا ما عدا أبو الحسن البصريّ قد «قالوا: بأنّ قدرة العبد تؤثّر في صفة الوجود لا في الذات نفسها»[104]، لذا فقد كان اعتراض الجويني على المعتزلة هو في قولهم «انفراد العبد بالخلق»[105] لا في ما ذهبوا إليه من أنّ القدرة الحادثة تؤثّر في جميع صفات الفعل.

ويبدو أنّ الجوينيّ هنا يكرّر الاعتراض نفسه الذي واجه به الأشعريّ خصومه من المعتزلة، إذ يقول في معرض استهجانه قولهم من أنّ العبد يستقلّ في إيجاد أعماله: «وزعموا أنّهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربّهم، فأثبتوا لأنفسهم الغنى عن الله عزّ وجلّ، ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله عزّ وجلّ بالقدرة عليه»[106].

في ضوء ما سبق يمكن القول إنّ الجوينيّ قد وضّح وصحّح ما ذهب إليه سابقوه من الأشاعرة في تفسير أفعال العباد، فأصبح الكسب عنده موافقًا لما جاء في القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة.

لكنّ مقابلة ما قرّره الجوينيّ في تفسير أفعال العباد، وإثباته أنّ للقدرة الإنسانيّة الحادثة تأثير حقيقيّ في الفعل، مع ما ذهب إليه في مبحث العلل، يظهر تناقضًا حادًّا، إذ إنّه سار في ذلك سيرة سابقيه من الأشاعرة، فهم يرفضون جميعًا أن يكون الاضطرار والانعكاس بين العلّة والمعلول، في الوجود والعدم، دليلًا على إحداث العلّة لمعلولها، فالفعل عند الجوينيّ كما هو الحال عند الباقلّانيّ «علّة في كون الفاعل فاعلًا، ولا علّة

(١٠٤) إبن الوزير، الروض الباسم، ص ١٩٧.
(١٠٥) الجوينيّ، العقيدة النظاميّة، ص ٣٦.
(١٠٦) الأشعريّ، الإبانة، ص ١٣.

للفعل في كونه فعلاً»(١٠٧).

أمّا التغيّرات التي تطرأ على الجواهر والأفعال فمآلها إلى الله تعالى، فاجتماع النار والخشب يتولّد عنه فعل الإحراق، لكن ليس من طبيعة النار إحراق الخشب، ولا من طبيعة الخشب الاحتراق بالنار، بل الله تعالى يخلق الاحتراق حين تتّصل النار بالخشب، وما النار والخشب إلاّ مناسبتان للفعل الإلهي(١٠٨).

يقول الجوينيّ في مبحث العلل: «إنّ الاطّراد والانعكاس شرط في العلّة وليس أمارة صحّتها»(١٠٩)، وهذا النصّ يُظهر أنّ الجوينيّ قد نفى تأثير العلّة في المعلول كواقع محسوس، في حين أثبت لها تأثيرًا في الحكم العقليّ المجرّد باعتبارها شرطًا في العلم، وليس أمارة لصحّتها، ودليلًا على حدوثها.

ويؤكّد الجوينيّ هذا الأمر بأن نفى أن تكون العلل ذواتٍ قائمة مستقلّة بنفسها، بل هي مجرّد معانٍ أو اعتبارات ذهنيّة إذ يقول: «وممّا ينبغي أن يحيطوا به علمًا أن يعلموا أنّ العلل يستحيل أن تكون ذواتًا [ذواتٍ] قائمة بأنفسها، بل يجب القطع بكونها معانٍ [معانيَ]»(١١٠).

وقد وقف الشهرستانيّ على هذا التناقض الذي وقع فيه الجوينيّ إذ قال في معرض ردّه على الأخير، وانتصارًا للشيخ الأشعريّ: «وهذا الرأي إنّما أخذه من الحكماء الإلهيّين، وأبرزه في معرض الكلام، وليس يختصّ نسبة السبب إلى المسبّب على أصلهم بالفعل والقدرة، بل كلّ ما يوجد من الحوادث فذلك حكمه، وحينئذٍ يلزم القول بالطبع وتأثير الأجسام في الأجسام إيجادًا، وتأثير الطبائع في الطبائع إحداثًا، وليس ذلك مذهب الإسلاميّين»(١١١).

---

(١٠٧) الجوينيّ، الشامل في أصول الدين، تحقيق عليّ سامي النشّار وآخرون، الإسكندريّة، ١٩٦٥، منشأة المعارف.

(١٠٨) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفيّ في الإسلام، بيروت، ١٩٧٦، دار النهضة العربيّة.

(١٠٩) الجوينيّ، الشامل في أصول الدين، ص ٦٦٠.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٦٧٨.

(١١١) الشهرستانيّ، الملل والنحل، ص ٩٩.

لكنّ هذا التناقض لا يقلّل من قيمة ما أضافه الجوينيّ من إضافات مهمّة على نظريّة الكسب، إذ أصبحت هذه النظريّة عنده موافقة لما جاء في القرآن الكريم والسنَّة النبويّة.

عدالة التكليف الإلٰهيّ عند الأشاعرة

حرصت الأشاعرة في بحثها مسألة القدر، على بيان العدل في التكليف الإلٰهيّ، بأن اشترطت تمكّن العبد من ثلاثة أمور وهي: سلامة العقل، واختيار الفعل، دون جبر، والقدرة الموقعة الفعل أو الكاسبة إيّاه.

وقد اشترط المتكلّمون جميعًا بما فيهم الأشاعرة، سلامة العقل ليكون المكلّف مسؤولًا عن أفعاله من جهة الثواب أو العقاب، إذ إنّه بالعقل السليم يحصل العلم والمعرفة وبالتالي يؤدّي إلى إحاطته بما كُلّف به، ذلك أنّ «العاري منه لا يحيط علمًا بما كُلّف به»[١١٢].

أمّا شرط الاختيار بلا جبر، فقد أكّدته الأشاعرة من دون أن يتنافى ذلك مع قولهم بالإرادة المطلقة والشاملة لله تعالى، فما دام «القادر على الفعل يؤثره ويهواه ولا يستنزل عنه برغبة ولا رهبة، فلم يجز أن يكون مضطرًّا مع كونه مؤثرًا مختارًا»[١١٣].

وفي ما يتعلّق بشرط القدرة ووجوب تحقّقه في المكلّف، فقد بيّنت الأشاعرة أنّ حكم هذه القدرة يختلف باختلاف معناها. فإن قصد بالقدرة تلك المستجمعة شرائط التأثير في الفعل، فإنّها تكون تبعًا للاختيار الإنسانيّ، فالاختيار هو الأساس، والقدرة بمثابة تابع له وتعمل على تحقيق الفعل المختار عن طريق اكتسابه فالعبد «مهما همّ بفعل وأزمع على أمر، خلق الله له قدرة مقرونة بذلك الفعل الذي يحدث فيه»[١١٤].

لكنّ الأشاعرة لم تشترط هذه القدرة في صحّة التكليف، وفي ذلك

---

(١١٢) الجوينيّ، الإرشاد، ص ١٥.
(١١٣) الباقلانيّ، التمهيد، ص ٣٣٢.
(١١٤) الشهرستانيّ، نهاية الإقدام، ص ٨٨.

يقول الأشعريّ: «إنّ وجود قدرة المأمور على ما أُمر به ليس بشرط في صحّة أمره، ولا بأمارة في حسن تكليفه»[١١٥] ويستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾[١١٦]، وقوله تعالى: ﴿وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾[١١٧]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾[١١٨]. وقد كلّفهم الله في هذه الآيات بالسمع والسجود وهم لا يقدرون على ذلك، ولهذا «لا يجب لهم على الله عزّ وجلّ إذا أمرهم أن يقدرهم»[١١٩].

وقد سبق القول: إنّ الأشاعرة تجيز التكليف بما لا يطاق عقلًا لا شرعًا، لذا فإنّ عدم القدرة على السمع في الآية الأولى والثانية هو عجز اختياريّ لانشغالهم بالكفر والمعصية، أمّا الآية الثالثة فإنّ عجزهم عن السجود هو تثبيت لحالهم في الدنيا، إذ إنّ الآخرة ليست بدار تكليف بل هي دار ثواب أو عقاب، لذا فإنّ الاستدلال بهذه الآية ليس في محلّه[١٢٠].

أمّا المعنى الآخر للقدرة التي اشترطت الأشاعرة تحقّقها في المكلّف حتى يستقيم التكليف، فهي تلك التي يقصد بها صحّة البنية أو سلامة البدن، وهذه القدرة لا تؤثّر في الفعل[١٢١]، إذ إنّ التأثير هو من اختصاص القدرة الكاسبة الفعل، وصحّة البنية عندهم يُضادّها العجز، والعجز «يخرج عن الشيء وضدّه، ولا وجه لتكليف مَنْ هذا سبيله»[١٢٢].

ويمكن أن يُفسَّر عدم اشتراط الأشاعرة للقدرة الموقعة الفعل في

---

(١١٥) إبن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ١١٢.

(١١٦) سورة هود، الآية ٢٠.

(١١٧) سورة الكهف، الآية ١٠١.

(١١٨) سورة القلم، الآية ٤٢.

(١١٩) الأشعريّ، الإبانة، ص ١٤٢.

(١٢٠) أنظر الرازي، مفاتيح الغيب، ج٣٠، ص ٩٥-٩٦.

(١٢١) نوران الجزيري، الغائية عند الأشاعرة، مصر، ١٩٩٢، الهيئة المصرية العامّة، ص ١٩٣.

(١٢٢) الباقلّانيّ، التمهيد، ص ٣٣٢؛ وابن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ١١١.

صحّة التكليف واشتراطها لصحّة البنية في ذلك، بأنّ القدرة بالمعنى الأوّل تكون معدومة في المكلّف لانشغاله بنقيض مقدورها اختيارًا، لكنّها تخلق فيه بمجرّد انتقاله إلى نقيض هذا الاختيار. أمّا القدرة بمعنى سلامة البنية فإنّها لا تتوقف على اختيار العبد، بل يهبها الله لمَن يشاء ويحرمها مَن يشاء، لذا فإنّ عدم تحقّقها هو جبر لا مجال للاختيار الإنسانيّ فيها، ولهذا قالت الأشاعرة بعدم جواز التكليف عند فقدانها.

ولنفهم بشكلٍ أدقّ موقف الأشاعرة من عدالة التكليف، لا بدّ من بيان آرائهم في الهداية والضلال والختم والطبع.

الهداية والضلال والختم والطبع عند الأشاعرة

رأت الأشاعرة أنّ الهداية قد تكون بمعنى الدعاء والبيان، وفي ذلك ورد قول الله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾[١٢٣] أي بيّنّا لهم، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[١٢٤] أي تدعو وتبيّن[١٢٥].

وهذا المعنى ينسحب على دعاء الرسول إلى الإيمان، فيكون «هداية لمَن يقبله»[١٢٦]، وينسحب أيضًا على دعاء إبليس إلى الكفر والعصيان فيكون «إضلالًا لمَن يقبله»[١٢٧]، وقد ذكرت الأشاعرة صراحة أنّ الله تعالى يهدي المؤمنين ويضلّ الكافرين، ومعنى ذلك عندهم: «يهديهم بأن يخلق هداهم وينوّر بالإيمان قلوبهم»[١٢٨]، وقد يهديهم أيضًا بأن «يشرح صدورهم ويتولّى توفيقهم له وإعانتهم عليه وتسبيله لهم السبيل إليه»[١٢٩].

ومعنى إضلاله الكافرين «بأن يخلق ضلالتهم قبيحًا فاسدًا... وقد

(١٢٣) سورة فصلت، الآية ١٧.
(١٢٤) سورة الشورى، الآية ٥٢.
(١٢٥) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ١٠٣.
(١٢٦) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
(١٢٧) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
(١٢٨) الباقلّانيّ، التمهيد، ص ٣٧٧؛ وابن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ١٠٣.
(١٢٩) الباقلّانيّ، التمهيد، ص ٣٧٧.

يضلّهم بترك توفيقهم وتضييق صدورهم وإعدام قدرتهم على الاهتداء»[١٣٠].

وبذلك تكون الأشاعرة قد خالفت المعتزلة في قولهم إنّ الهداية والإضلال من الله تعالى، ليس أكثر من الحكم والتسمية[١٣١]. فلو كان الأمر كما قالت المعتزلة لتساوى الأمر بين الخالق والمخلوق في الهداية والإضلال، ذلك أنّ العباد قد يسمّون ويخصّون بعضهم بعضًا بالهداية أو الضلال ويحكمون عليهم بالإيمان أو الكفر[١٣٢]. ولو كانت الهداية والإضلال مجرّد الحكم والتسمية «لكان إبليس قد أضلّ الأنبياء وسائر المؤمنين إذ كان قد دعاهم إلى الضلال وسمّاهم ضالّين وحكم لهم بذلك، ولكان النبيّ ﷺ والمؤمنون قد أضلّوا الكافرين أجمعين إذ كانوا قد سمّوهم كافرين وحكموا لهم بحكم الضالّين»[١٣٣].

والأشاعرة لا تعزو هداية الناس أو إضلالهم إلى الله تعالى ابتداء، بل يتوقّف ذلك على استجابتهم لدعاء الله إلى الإيمان، أو إلى دعاء إبليس إلى الضلال، فكلّ مَن لبّى دعوة الله إلى الإيمان، فهو مختصّ بالهداية من دون الذي أعرض عنها وآثر الضلالة واختصّ بها، وفي ذلك يقول الأشعريّ في معرض ردّه على المعتزلة: «فإن كان دعاء إبليس إلى الكفر إضلالًا للكافرين الذي قبلوا عنه دون المؤمنين الذين لم يقبلوا عنه، فما أنكرتم أنّ دعاء الله عزّ وجلّ إلى الإيمان هُدًى للمؤمنين الذين قبلوا عنه دون الكافرين الذين لم يقبلوا عنه»[١٣٤].

وفي ضوء فهم الأشاعرة الهدايةَ والضلالَ فسّرت قول الله تعالى:

---

(١٣٠) الباقلاني، التمهيد، ص ٣٧٨.
(١٣١) نوران الجزيري، الثنائية عند الأشاعرة، ص ١٨٦.
(١٣٢) الباقلاني، التمهيد، ص ٣٧٩.
(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٩.
(١٣٤) الأشعري، الإبانة، تحقيق عبد القادر أرناؤوط، دمشق، ١٩٨١، مكتبة دار البيان، ص ١٥٦.

﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾[١٣٥] بأنّ الله لم يهدِ الكلّ ولم يضلّ الكلّ، بل أضلّ مَن اختار الضلالة وعجز عن الإيمان باختياره، وهو كذلك لم يهدِ الكلّ، بل هدى مَن اختار الهداية ولبّى الدعوة، دون مَن أعرض عنها[١٣٦].

وتميّز الأشاعرة ما بين الهداية بمعنى الدعاء، والهداية بمعنى خلق الإيمان والتثبيت عليه. فالهداية بالمعنى الأوّل عامّة لكلّ الناس من دون إيثار الله فئة على أخرى، أمّا الهداية بالمعنى الثاني فهي التي خصَّ الله بها المؤمنين من دون الكافرين[١٣٧]، وهم بذلك يقرّرون: إنّ الله قد ساوى بين العباد من جهة الدعاء والبيان لقوله: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾[١٣٨] وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾[١٣٩]. ولم يكتفِ الله تعالى في نظرهم بالمساواة بين العباد من جهة البيان والدعاء، بل ساوى بينهم أيضًا بالإنذار والوعيد إن هم لم ينتفعوا بدعائه وبيانه[١٤٠]، لقوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾[١٤١]، وقوله تعالى أيضًا: ﴿أَنذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِّثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ﴾[١٤٢].

لكنّ هذا الإنذار لن يكون له نفع إلاّ لمَن يتقبّل دعوة الله ويتبع ما أمره ويخشاه[١٤٣] لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ﴾[١٤٤] وقوله:

---

(١٣٥) سورة البقرة، الآية ٢٦.
(١٣٦) الأشعريّ، الإبانة، ص ١٥٧.
(١٣٧) المصدر نفسه، ص ١٦٠؛ وابن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ١٠٢، ١٠٣.
(١٣٨) سورة يونس، الآية ٢٥.
(١٣٩) سورة فصلت، الآية ١٧.
(١٤٠) الأشعريّ، الإبانة، ص ١٦٤.
(١٤١) سورة الشعراء، الآية ٢١٤.
(١٤٢) سورة فصلت، الآية ١٣.
(١٤٣) الأشعريّ، الإبانة، ص ١٦٤.
(١٤٤) سورة يس، الآية ١١.

﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَاهَا﴾[١٤٥]، فليس كلّ مَن دعاه الله وأنذرَه قد استجاب لدعوته وخشي وعيده، بل يقتصر ذلك على مَن اختار الهداية من غير الضلال[١٤٦]. وتنفي الأشاعرة بوضوح لا لبس فيه أن تكون هداية المؤمنين أو إضلال الكافرين جبرًا من الله تعالى لعباده، ويستدلّون على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا، وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[١٤٧]، «فالله تعالى لم يشأ أن يؤتيَ كلّ نفس هداها، لأنّه إنّما لم يؤتها هداها لما حقّ القول بتعذيب الكافرين، وإذا لم يرد ذلك فقد شاء ضلالتها»[١٤٨]. فالله تعالى في نظرهم قد حكم منذ الأزل أن تنصرف هدايته لمَن اختار الهداية من دون تعميمها لمَن أرادها ومَن لم يردها، إذ إنّه لو عمّم هذه الهداية على جميع الناس لحصل الإلجاء لفريق منهم، وهذا يناقض ما قرّره الله منذ الأزل أيضًا، إذ أخبر أنّه سيملأ جهنّم من كافري الإنس والجنّ إذ قال: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾[١٤٩]. وبمثل ذلك تفسّر الأشاعرة الختم والطبع، فالله تعالى ختم على قلوب الكافرين وأقفلها عن الحقّ مصداقًا لقوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾[١٥٠]، ذلك أنّهم قد اختاروا الكفر من دون الإيمان، لذا فقد خلق الله في قلوبهم الاستغراق في الكفر من دون القدرة على الإيمان[١٥١]، والدليل على ذلك قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾[١٥٢].

---

(١٤٥) سورة النازعات، الآية ٤٥.
(١٤٦) الأشعري، الإبانة، ص ١٦٣.
(١٤٧) سورة السجدة، الآية ١٣.
(١٤٨) الأشعري، الإبانة، ص ١٣٠.
(١٤٩) سورة الأعراف، الآية ١٧٩.
(١٥٠) سورة البقرة، الآية ٧.
(١٥١) الأشعري، الإبانة، ص ١٤٨.
(١٥٢) سورة الصفّ، الآية ٥.

«تفسير سفر التكوين»
لأوسابِيُوس الحمصيّ

قدّم للنصّ وعرّبه وعلّق عليه الخوري بولس الفغاليّ*

ترك هذا الأسقف الذي كان تلميذ أوسابيوس القيصريّ[1] ومعلّم نميسيوس الحمصيّ[2] آراء متضاربة، ولا سيّما على مستوى فكره اللاهوتيّ، فاعتُبر نصف أريوسيّ أو من جماعة سابيلوس القائل بأقنوم واحد في الثالوث الأقدس[3]. لكنّنا نتوقّف نحن على عمله التفسيريّ ونقرأ بشكل خاصّ ما بقي من تفسيره سفر التكوين في السلاسل التأويليّة[4]. وقبل ذلك سنتعرّف إلى حياة أوسابيوس الحمصيّ وأعماله.

أوّلاً: حياته وآثاره

١ - حياته

سمّي أوسابيوس الحمصيّ لأنّه كان أسقف حمص، لكنّه وُلد في

(*) أستاذ الكتاب المقدّس في جامعة الروح القدس - الكسليك، ومعهد القدّيس بولس - حريصا.

(١) أسقف قيصريّة (٢٦٥-٣٤٠م). له التاريخ الكنسيّ، التهيئة الإنجيليّة، وفسّر المزامير، كما اهتمّ بأشعيا ودانيال بين الأنبياء، وبإنجيل لوقا والرسالة إلى العبرانيّين في العهد الجديد.

(٢) كتب حوالى سنة ٤٠٠م «في طبيعة الإنسان». أنظر: بولس الفغالي، «مفهوم الحرّيّة عند نميسيوس الحمصيّ»، دراسات ١٢/ ١٩٨٤، بيروت، ص ١-٢٣.

(٣) صبحي حمويّ، معجم الإيمان المسيحيّ دار المشرق، ١٩٩٤، ص ٢٩٣.

(٤) *Dict. Bible Supplément*, vol I (Paris, Chaînes Exégétiques 1925) col 1084-1233. Eusèbe est cité dans les colonnes 1110, 1124, 1149, 1199, 1207, 1210, 1226.

الرها في أسروينا حوالى العام ٣٠٠م، فكان بالتالي صاحب ثقافة سريانيّة قبل أن يتعلّم اليونانيّة. نشأ في عائلة مسيحيّة من الأشراف الميسورين، وتلقّى في موطنه ثقافة يونانيّة كلاسّيكيّة تركت فيه حبًّا عميقًا للأدب اليونانيّ القديم. وفي الوقت عينه تربّى تربية مسيحيّة عميقة في المدرسة الأسقفيّة، فأقبل وهو فتى بعدُ على قراءة الأسفار المقدّسة(٥).

سنة ٣٢٥م تقريبًا، ذهب إلى فلسطين، فاستقبله أسقف بيت شان(٦) بتروفيل الأريوسيّ، وتعمّق معه في التأويل الاستعاريّ. لكنّه تتلمذ بشكل خاصّ لأوسابيوس القيصريّ، فتعلّم منه اللغات البيبليّة والنقد النصوصيّ وطوبوغرافية فلسطين، كما تزوّد معرفة تاريخيّة متينة وواسعة. وبعد ثماني سنين، ذهب إلى الإسكندريّة يدرس الفلسفة المسيحيّة والرياضيّات وعلم الفلك. في سنة ٣٣٥م، عاد إلى أنطاكية، فعمل في رعيّة من رعاياها مدبّرًا ناجحًا وواعظًا بليغًا.

في ذلك الوقت، عُزل أوستاتيوس(٧) عن كرسيّ أنطاكية، وحلّ محلّه أوفرونيوس. خاف أوسابيوس أن تُفرض عليه الرسامةُ الكهنوتيّة، لهذا ذهب إلى الإسكندريّة كما قلنا ثمّ عاد إلى أنطاكية وكان قرب فلاكيتوس، خلفَ أوفرونيوس. وإبّان الأحداث التي وصلت بالكنيسة إلى مجمع كاتاتيس في ربيع سنة ٣٤١م، دُعي ليكون أسقف الإسكندريّة موضع أثناسيوس(٨) الذي عُزل. لكنّه رفض الدعوة بعد أن لمس تعلّق

(٥) أنظر: J.A. NOVOTNY, Les fragments exégétiques sur les livres de l'Ancien Testament (cité = Novotny et la page) dans *Orientalia Christiana Periodica* 57 (1991), p. 26-67. ici p. 27.

(٦) أو: بيسان، في اليونانيّة Scythopolis

(٧) أسقف أنطاكية منذ سنة ٣٢٣ أو ٣٢٤م. عزله مجمع أريوسيّ عُقد في أنطاكية سنة ٣٢٦. نفاه الأمبراطور قسطنطين سنة ٣٣٠ إلى تريانوبوليس في تراقية (اليونان). توفّي سنة ٣٣٧، وهي السنة التي دعا فيها الامبراطور كونستانس الأساقفة الأرثوذكس من المنفى. أنظر: J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise* (cité = Quasten, le vol. et la page), vol III, 1963, p. 429-430. Voir SOZOMENE, *Hist. Eccl.* I-II (SC 306), Paris, 1983, p. 306-311.

(٨) كان أثناسيوس (٢٩٥-٣٧٣م) أسقف الإسكندريّة منذ سنة ٣٢٨، فحارب الأريوسيّة. إجتمع خصومه في صور (لبنان) سنة ٣٣٥، ثمّ عزله الإمبراطور=

الشعب بأسقفه المعزول. عند ذلك عُيّن أوسابيوس أسقفًا على حمص المدينة السوريّة التي كانت حينذاك عاصمة فينيقية الثانية.

منذ تنصيب أوسابيوس أسقفًا، ضايقه المؤمنون بسبب ميله إلى علم التنجيم، فالتجأ إلى صديقه جاورجيوس، أسقف لاودكية، ومن هناك مضى إلى أنطاكية. فأعاده إلى حمص فلاكيتوس أسقف أنطاكية ونرسيس أسقف نيرونياس[٩]، فاتّهم عندذاك بالسابليّة، بحيث ترك كرسيّه عزلًا أو تبرّيًا[١٠]. وكان له بفضل علم التنجيم وصداقة أساقفة معارضين لنيقية، أن يرافق الإمبراطور كونستانس في حملته على شيبور ملك فارس، سنة ٣٤٧م. أمّا دوره فكان «تسلية» الإمبراطور، وتشجيع الحاشية. لكنّ السبب الرئيسيّ لمرافقة الإمبراطور، كان معرفته السريانيّة وبلاد فارس[١١]. وتقول عنه كرونيكة إيرونيموس إنّه أجرى معجزات[١٢].

بعد ذلك، ضاع أثر أوسابيوس. متى توفّي؟ أفي أيّام كونستانس كما يقول إيرونيموس الذي يحدّد موضع الدفن في أنطاكية؟ مهما يكن من أمر، فقد توفّي أوسابيوس قبل سنة ٣٦٠م، لأنّ جاورجيوس، أسقف لادوكية، كتب (قبل موته) في صديقه تأبينًا كان الينبوع المباشر لما دوّنه المؤرّخان سقراط وسوزومين. ثمّ إنّنا نجد أسقفًا جديدًا لحمص هو بولس، وقد وقّع عريضة بولس الأنقيريّ في مجمع سلوقية[١٣].

وقبل أن نتحدّث عن آثار أوسابيوس، نورد ما قاله عنه ناشر أجزائه التأويليّة وعظاته: «تأثّر أوسابيوس الشابّ بتأثيرات من كلّ نوع:

=قسطنطين إلى ترير في ألمانيا. عاد بعد موت قسطنطين في ٢٣ تشرين الثاني ٣٣٧. أنظر: Quasten, III, p. 46-47.

(٩) أو «إيرينوبوليس» في كيلكية (تركيا الحاليّة).

(١٠) J.N. LEROUX, «Eusèbe d'Emèse» in *Dict. de Spir.*, t. IV (Paris 1961) col. 1690-1695 (cité *DS* IV), ici col. 1691.

(١١) Novotny, p. 28.

(١٢) الرجال المشهورون، ف ٩١. الآباء اللاتين ٢٣: ٧٠٩.

(١٣) EPIPHANE, *Panarion* 73, 26: *PG* 42, 454a; *GCS* 3, p. 300. Tout cela est cité dans *DS* IV col. 1691.

فاهتماماته الأدبيّة والفلسفيّة واللاهوتيّة لم تكن هي في الرها وبيت شان وقيصريّة وأنطاكية والإسكندريّة. ترعرع هذا الشابّ في محيط هلنستيّ، لكن مسيحيّ، فتلقّاه أنصاف الأريوسيّين بعد أن دفعته الظروف إليهم دفعًا. تنقصه لاهوت قويّ، لكنّه اهتمّ بالتاريخ والكتاب المقدّس والتقليد. كان صاحب مواهب، فدفعه محيطه الذي رأى فيه بلا شكّ القائد العتيد. لكنّه ما أحبّ القتال، بل كان من أهل الخوف والخجل، فتجنّب التحزّبات وتكرّس لأبرشيّته وكرازته. وساعة أكرمه كونستانس الإمبراطور النصف آريوسيّ، لم يتّخذ يومًا موقف القائد. أمّا كتاباته فتعكس شخصًا حلّيتًا (تثقّف بالثقافة اليونانيّة) وبيبليًّا خجولًا، وخطيبًا عالمًا وحكيمًا. وفي النهاية خانه الحظّ فاختفى ساعة الحزب المتوسّط اقترب من النيقاويّين»[١٤].

٢ - آثاره

لم يكن أوسابيوس ذلك الأسقف الناجح، لكنّه اشتهر ببلاغته وفصاحته. وهي شهرة لا تستند إلى واقع، لأنّ ما تركه من آثار أدبيّة عبثت به صُروف الدهر.

هذا الأسقف الخجول الذي خاف الصعوبات وتجنّب القتال، كان بحسب معاصريه رجلًا متقنًا وبليغًا، يلذّ للمرء الاستماعُ له. وقد جعله سوزومين بين الكتّاب المشهورين في عصره: مع تيطس البصريّ، وسرابيون التمويسي (تيماي الأمديد في مقاطعة طية، في مصر السفلى أو الدلتا)، وباسيليوس الأنقيريّ، وأودوكسوس الجرمانيّ، وأكاسيوس القيصريّ، وكيرلّس الأورشليميّ[١٥]. وجعل إيرونيموس كلًّا من يوحنّا فم الذهب وديودورس الطرسوسيّ في خطّه، من دون أن يقول إنّ ديودورس

---

(١٤) E.M. BUYTAERT, *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse*. Etude critique et historique. Coll. *Bulletin du Muséon*, 24. Louvain, 1949, p. 189. Cité dans Novotny p. 28.

(١٥) SOZOMENE, *Hist. Eccl.* III, 14; *PG* 1081c; éd. Hussey, t. 2, Oxford 1869, p. 281. Cité in *DS* IV col 1091.

كان تلميذه[١٦]. وذكر إيبفانيوس عمله ضدّ المانويّين[١٧]. وأشار تيودوريتس القورشيّ في مجموعة أخبار الهراطقة إلى أنّه كان كاتبًا خصبًا وظريفًا، كما ظنّ أنّه كان من الهراطقة[١٨].

ماذا بقي لنا من آثار أوسابيوس؟ قال أوسابيوس القيصريّ عنه إنّه ألّف كتبًا عديدة منها مقال ضدّ اليهود والوثنيّين وجماعة نوفاسيان. ثمّ تفسير رسالة بولس إلى غلاطية، عظات حول الأناجيل، أسئلة حول العهد القديم، كتاب ضدّ المانويّين والمرقيونيّين. ماذا بقي من كلّ الإرث الأدبيّ هذا؟ في التقليد المباشر (أي اليونانيّ)، بعض الأجزاء في السلاسل التأويليّة، أو في تيودوريتس. يزاد على ذلك أجزاء في السريانيّة والأرمنيّة. هذا في الشرق، أمّا في الغرب، فوصلت بعض عظاته إلينا في اللاتينيّة[١٩].

أمّا نحن فنتوقّف بشكل خاصّ على تفسيره الكتاب المقدّس. قال إيرونيموس[٢٠]: إنّ أوسابيوس ألّف تفسيرًا للرسالة إلى أهل غلاطية في عشرة كتب. لكن لم يبقَ لنا من هذا العمل الضخم سوى ١٩ جزءًا في

---

(١٦) الرجال المشهورون ١١٩، ١٢٩؛ الآباء اللاتين ٢٣: ٧٠٩، ٧١٣.

(١٧) *Panarion* 66, 21; *PL* 42, 65b.

(١٨) *Haereticarum Fabularum Compendium* I, 25-26; *PG.* 83, 376-377, 38.

(١٩) Voir note 14. On y trouve: fragment extrait de *l'Eranistès* de Théodoret (p. 6-15); sermon «de Pœnitentia»: fragments de sermons en syriaque et en arménien, texte et trad. latine (p. 31-92); fragments exégétiques extraits des chaînes, sur la Genèse (p. 95-122), sur l'Exode (p. 123-133), sur le Lévitique (p. 134-135), sur les Nombres (p. 136-139), sur le Deutéronome (p. 140-142), sur Josué et Juges (p. 143), sur les Epîtres aux Romains, aux Galates (p. 144-152); citations diverses et fragments douteux (p. 153-159); deux textes apocryphes (p. 161-171). Il faut tenir compte des corrections de R. DEVRESSE, *Les anciens commentateurs grecs de l'octateuque et des Rois* (Fragments tirés des chaînes), coll «Studi et Testi», 201, Cité du Vatican, 1959, p. 55-103. E.M. BUYTAERT, *Eusèbe d'Emèse. Discours conservés en latin.* Textes en partie inédits. t. I, La collection de Troyes (discours 1-17), t. 2, La collection de Sirmond (discours 18-29), Louvain, 1953 et 1957.

(٢٠) الرجال المشهورون، ص ٩١.

السلاسل التأويليّة. لكنّ إيرونيموس لا يتحدّث عن تفسيره أسفار العهد القديم التي كانت واسعة جدًّا. فأجزاء التفسير الثلاثة والعشرون التي وصلت إلينا عن البنتاتوكس أو الأسفار الخمسة، هي من الوسع بحيث تتيح لنا أن ندرس ميزة أوسابيوس في النهج الذي اتّبعه.

لكن قبل التحدّث عن عمل أوسابيوس التفسيريّ، نقدّم نصّ تفسير سفر التكوين كما نشره الباحث بوبيترت باللاتينيّة سنة ١٩٤٩[٢١].

ثانيًا: أجزاء من تفسير أوسابيوس سفرَ التكوين

١ - تك ١: ١٧: يجب أن نتساءل إذا كان النيّران في السماء يتحرّكان في جريهما تحت السماء، وقد فصلتهما مسافة عن السماء، أو كانا ثابتَين[٢٢]. أو هما في السماء كالمسافرين (يتنقّلون) على الأرض. هناك مَن يظنّ أنّهما ثابتان في السماء، وأنّ الشمس لا تجري، ولا القمر أيضًا. فإن كان الشخص وثنيًّا، يتبه إلى الشعراء، ليسمع هوميروس[٢٣] الذي يقول إنّ الشمس تخرج من موج الأوقيانوس، تمرّ في قلب السماء، ثمّ تميل إلى الغرب. أمّا إذا كان فيلسوفًا[٢٤] يقوّي براهين العقل ويسرع في الاقتناع بما يرى، فلينظر إلى القمر الذي يأتي مرّة كلّ ثلاثين يومًا، وإلى الثريّا التي تظهر مرّة في السنة.

لكن إن ظلّ (النيّران) جامدين، فحرّكتهما طبيعة السماء، لن يكون الواحد أسرع من الآخر[٢٥]. وخارجًا عنهما، نرى كوكبًا آخر لا يغيب أبدًا، ساعة يظهر بعضها في أثناء سنوات عديدة. فإذا كانت السماء تتحرّك وتضمّ (كواكب) جامدة، فما قلناه لا يحصل. فيبدو لبعضهم أنّها تحت

---

(٢١) حاشية ١٤، ص ٩٥-١٢٢.

(٢٢) حرفيًّا: معطّين.

(٢٣) الأودية ١٩: ٤٣٣. Voir P. GIGNOUX, *Homelies de Narsai sur la Création* (*P.O.* 1968), p. 531.

(٢٤) هنا ننتقل إلى ص ٩٦ في النصّ المنشور.

(٢٥) حرفيًّا في الجمع: من الآخرين. فإذا كنّا أمام الشمس والقمر، فتكون صيغة المثنّى. أمّا إذا أراد الكاتب أن يذكر الكواكب والنجوم، فتكون في صيغة الجمع.

الجلد وأنّها تتحرّك في الهواء.

أمّا الكتاب فيريد أن تكون السماء جامدة لا متحرّكة، وأن تتحرّك الشمس والقمر. فيشوع قال: لتتوقّف الشمس، لا السماء التي تحرّكها[٢٦]، والقمر[٢٧]، وهكذا كان. وفي أيّام الملك حزقيّا، عادت الشمس أدراجها، لا السماء...[٢٨] إذًا لم يثبّت (النيّران) في السماء، كما لا يبتعدان عنها...

فماذا إذن؟ هما يتجاوزان (السماء) بشكل من الأشكال، لأنّهما قريبان من السماء، ويلامسان سطح السماء لكي يُرسلا كلّ أنوارهما على الأرض، لأنّ لا مكان لهما نحو العلاء لكي يفعلا ذلك.

٢ - تك ٢ : ٦ : إدّعى أحد اليهود أنّ (النصّ) ما قال: «يخرج ينبوع من الأرض»، بل إنّ «نوعًا من البخار أو الأثير[٢٩] قد تجمّع سميكًا». وقد قيل: «إنّ تصاعد البخار خرج من الأرض وغطّى وجهها». قال[٣٠]: جاء البخار من الرطوبة أو بتدبير من الله. هذا ما لا أستطيع أن أقوله. أمّا فيلون اليهوديّ[٣١] فيقول: ربّما كما أنّ الحصان يعني كلّ قوّة خيل الملك، كذلك يعني الينبوع كلّ عرق في الأرض يعطي كلّ أنواع المياه العذبة بشكل مطر أو ينبوع. ويقول أيضًا: أحسن حين قال: لا الأرض غطّاها البخار، بل وجه الأرض الذي هو جزؤها الأفضل والرئيسيّ، والذي يستطيع أن يُعطي الثمر من دون الحاجة إلى معونة الينابيع.

---

(٢٦) هنا ننتقل إلى ص ٩٧ في النصّ المنشور.
(٢٧) يش ١٠: ١٢. نحن هنا أمام نشيد، لا أمام خبر من الواقع. فإذا قرأنا النصّ نفهم أنّ المعركة انتهت في الصباح الباكر (رج آ ٩). لكنّ الكاتب أراد أن يبيّن عمل الله بواسطة الشمس والقمر، وبواسطة البَرَد (آ ١١). أمّا الآباء فقرأوا النصّ كما هو واعتبروا أنّ يشوع أوقف حقًّا الشمس والقمر.
(٢٨) أش ٣٨: ٧-٨؛ ٢ مل ٢٠: ٨-١١.
(٢٩) هنا ننتقل إلى ص ٩٨ في النصّ المنشور.
(٣٠) ذلك اليهوديّ.
(٣١) إين الإسكندريّة في الأسئلة حول التكوين والخروج ١: ٣.

٣ - تك ٢: ٨-٩: هناك مَن يقول إنّ الموضع الذي غُرس فيه الفردوس يُسمّى «عدن». وآخرون يماهون بين عدن والفردوس، ويقولون إنّ الناقل أعطى النقل واللفظة المنقولة. ونتساءل إذا كان الفردوس قد غُرس بعد خلق الإنسان. ما قيل في الكتاب قد يعنيه، أو بالأحرى في اليوم الثالث مع سائر النبات. ثمّة في السريانيّة النصّ التالي: «غرس الربّ الفردوس في عدن منذ البداية». وهناك مَن يقول إنّ هذا لم يوجد في النصّ العبريّ[٣٢].

إذن، قال عدد كبير إنّه زُرع بعد ذلك. وأعلنوا أنّ موسى حين قال إنّ «الله غرس الفردوس وجعل فيه الإنسان الذي خلقه»، أوضح أنّ الفردوس غُرس في ما بعد. وأضاف: «وأولد الله[٣٣] أيضًا من الأرض». فهذا «أيضًا» يدلّ على أنّه صنع بمعزل عمّا صُحّح «منذ البدء».

٤ - تك ٢: ٩: ونتساءل إن كان من طبع الأشجار أن تعطي الحياة في حالة، وفي حالة أخرى تزرع معرفة الخير والشرّ. أو، هل يجب أن ننظر إلى شيء آخر؟ أن يكون من طبع شجر[٣٤] «الحياة» أن يمنح الخلود لِمَن يأكل منه، فهذا واضح لأنّ آدم طُرد بعد أن تجاوز الوصيّة لئلّا يحيا إلى الأبد إن أكل منه. لسنا هنا فقط أمام الحياة، لأنّهم عاشوا ساعة لم يأكلوا منها، بل أمام الخلود. ولم يكن من طبع الشجرة الثانية معرفة المتناقضات. فحين أمروا بأن لا يأكلوا منها، هل عرفوا أم لم يعرفوا[٣٥] أنّ الأكل كان شرًّا، والموت عقابًا للمتعدّين (على الوصيّة)؟

فإن جهلوا ذلك، كانت الوصيّة نافلة، والموت فيَ غير موضعه للذين تجاوزوا (الوصيّة) وهم يجهلون. أمّا إذا وعوا ذلك، «فالشجرة»

---

(٣٢) في العبريّة: م. ق د م. أي من الشرق. أنظر: القاموس غازانيوس. في السريانيّة: م ن. ق د ي م، أي منذ القِدَم.

(٣٣) ننتقل إلى ص ٩٩.

(٣٤) حرفيًّا: العود، الخشب. أنظر: «ق ي س ا» في السريانيّة، الذي يشير في معناه الروحيّ إلى عود الصليب.

(٣٥) ننتقل إلى ص ١٠٠.

كانت نافلة في نظر الذين عرفوا قبل أن يلمسوها، وكذلك كان نافلًا المنعْ من معرفة ما كانوا حقًّا يعلمون. فإذا كانت «الشجرة» تتضمّن المعرفة، من جهة كان الذي منعهم حاسدًا، ومن جهة ثانية كان المنع نافلًا. فوجب[٣٦] أوّلًا اقتناء المعرفة عبر الطعام، وهذا ما يُفسح مكانًا لحرّيّة الاختيار. وفي هذا الوقت يبقى تشريعُ منع الشرّ للذين يعرفون. كيف نفهم ذلك؟ سمّيت الشجرة كذلك انطلاقًا من واقع يجعلها مناسبة لممارسة الطاعة أو العصيان.

٥ - تك ٣: ١-٢: لنقل بوجود بعض العقل عند الحيوان[٣٧]، ولكن لا بعقل يعقل أو يستطيع أن يستعمل الكلمة الملفوظة. إذن، يجب إقامة الرباط بذلك الذي يتكلّم فيه، ومن أين (يتكلّم) في الواقع، تكلّم الشيطان من خلاله كما قال[٣٨] في الإنجيل: «كان ذلك قاتل الناس منذ البداية»[٣٩]. لا بسبب هابيل وحسب. فالكتاب لا يقول إنّه أزال هذا الأخير، كما لا يقول إنّه كان باستطاعته أن يفعل ذلك، لو لم يسبق له فيجعل الإنسان مائتًا. فعبارة «قاتل الناس» تدلّ على مؤامرة عامّة على الجنس البشريّ. من هنا يأتي أنّه تكلّم على «وحش»[٤٠] مع أنّ الحيّة هي حيوان زاحف.

هناك مَن يقول إنّه بسبب عقلها[٤١] الطبيعيّ، جعل منها أداة ملائمة، وأضاف لها الكلام الذي نقصها. هل كان باستطاعة الشيطان أن يفتح لها فمها من أجل كلمة، وأن يحوّل لها طبعها؟ لكن هذا يختصّ بالله! ولكن حين رآها[٤٢] الله الذي يبقى في حرّيّته المصارعَيْن للأكاليل الإراديّة،

---

(٣٦) بروكوبيوس الغزّي، الآباء اليونان ٨٧: ١٦١. نقرأ Edei بدلًا من Eide أنظر: Novotny, p. 46, n°8.

(٣٧) أي الحيّة التي كلّمت حوّاء.

(٣٨) يسوع.

(٣٩) يو ٨: ٤٤.

(٤٠) يقول تك ٤: ٧: «خطيئة رابضة» كالوحش. أنظر: ١ بط ٥: ٨: «الشيطان كأسد يزأر».

(٤١) أي: الحيّة.

(٤٢) ننتقل إلى ص ١٠١.

ورأى الشيطان يتفحّص إن كان يستطيع أن يفعل، ثمّ يتقدّم لكي يخدعهما[٤٣]، حين رأى الله وافق على ذلك مهيّئًا خليقته لكي تتكلّم.

ففي وضع أيّوب أيضًا، وافق على أن يُسلب (أيّوب) أمورًا كثيرة، ساعة كان الشيطان ينظر إن كان باستطاعته، في حال سُمح له، بأن يتّهم أيّوب بفضيلة كاذبة اقتناها بفضل غناه. ذاك هو بُعد الحوار في هذا المقطع حيث يحاول الكتاب أن يوضح الأمور فيضع المدلولات في شكل خطاب. ويجب أن نفكّر كذلك في ما يتعلّق بتجارب الربّ: فالربّ عرف فكر ذاك (أي الشيطان)، فجاء إلى البرّيّة، وصار بإرادته جائعًا، ساعة ظنّ الآخر أنّه يستطيع أن يخدعه بالطعام كما خدع آدم. بما أنّه يحسّ بالجوع، وبالنظر أيضًا إلى فكر الشيطان، صعد إلى جناح الهيكل. وحتّى إن حمله إلى الجبل، كما يُقال، وأراه جميع ممالك الأرض، فقد ذهب إلى هناك طوعًا[٤٤].

وهكذا الآن أيضًا. رأى الله أفكاره، ففتح فم الحيّة كما فتح فم أتان بلعام[٤٥]. غير أنّ الله الذي رأى مسبقًا أنّ آدم يرغب في أن يصير إلهًا، حذّره مسبقًا بالموت، وبعد تجاوز الوصيّة عاقبه. هناك مَن يقول إنّ الحيّة أرضت المرأة بسبب لطفها المفرط في كلّ شيء، وبالطبع من أجل الاقتداء أيضًا.

٦ - تك ٣: ٢٤: وهذا أيضًا خاصّ بذاك الذي يناسب العقاب. فهذا يتمّ حين يغضب الملك. وحين يفرض عقابًا على الساقطين[٤٦].

---

(٤٣) أي آدم وحوّاء.

(٤٤) يلمّح أوسابيوس إلى تجارب يسوع كما في مت ٤: ١-١١. أنظر: لو ٤: ١-١٣؛ مر ١: ١٢-١٣. هو يربط تجربة آدم بتجربة أيّوب (أي ١-٢) وتجربة يسوع، حيث يلعب الشيطان اللعبة عينها. لكنّه لن ينجح مع أيّوب وبالأحرى مع يسوع.

(٤٥) عد ٢٢: ٢٨-٣٠.
Voir P. FEGHALY, *Les origines du monde et de l'homme dans l'œuvre de Saint Ephrem*, Paris, 1997, p. 206-210. Voir aussi EPHREM, *Les Hymnes sur le Paradis* (*SC* 237), Paris 1968, hymne 15.

(٤٦) نقرأ مع Devresse, *op.cit:* pepteos: ou peptokosi, non «hepta eikosi» qui signifie vingt-sept.

فهذا العقاب يكمن في أنّ على الذي يستحقّ العقاب أن يقضي بعض الوقت بعيدًا في مكانٍ ما، في الأماكن البرّيّة المقفرة. وحين يأمره بأن يكون في جوار المساكن الملكيّة، خارج مدينة الملك فقط[٤٧]. فهذا علامة حنان تجعله يأمل بالعودة[٤٨].

في ما يخصّ آدم، فقد أُعطي القربُ عنابًا. وهكذا حين يرى الفردوس، يتذكّر أنّه أُبعد عنه، ويجعل الأبناء يأملون. إذن، كانت رؤية سيف النار والكروبيم مفيدة إلىٰ حين صار آدم خارجًا.

٧ - تك ٤: ٢٣: بدا لامكُ انطلاقًا ممّا قاله، وكأنّه قتل رجلَيْن. نفهم بالرجل مَن كان متوسّط العمر أو الشيخ. أمّا الفتى فهو أصغر سنًّا.

٨ - تك ٤: ٢٦: لا نقرأ في النصّ العبريّ كذلك، بل: «ذاك ترجّى أن يستطيع الدعاء باسم الربّ الإله» أي أن يُسمّى ابن الله وإلهًا. فنسل شيت كانوا أبرارًا. لهذا حين أعطى الكتاب خبرًا متابعًا، قال بعد ذلك: «وأبناء الله (أي الأبرار) رأوا بنات الناس». فما كان من مزج بين أبناء شيت وأبناء قايين.

٩ - تك ٥: ٣: نأخذ بالنصّ التالي: «وعاش آدم ١٣٠ سنة، وولَد شيتًا». فالعبريّ والسريانيّ وسيماك يجعلون الأنساب دومًا في جوار المئة سنة. مثلًا، كُتب أنّ آدم وَلَد شيتًا وهو بعمر ٢٣٠ سنة[٤٩]. وقال العبريّ: ١٣٠ سنة. وأضاف السنوات الأخرى إلى باقي حياة آدم. ثمّ نتساءل عن متوشالح...

١٠ - تك ٦: ٥-٧: لا بدّ أنّه قبل الطوفان وبعده، أن يكون تعلّق بالإنسان شرّ طبيعيّ، سواء أشهوةً كان أم أمرًا آخر: أعطانا الله (تلك الرغبة) لفائدتنا، ولكنّنا حوّلناها إلى شرّ. قال العبريّ بدل «باهتمام»[٥٠]،

---

(٤٧) أي في جوار العاصمة الملكيّة، لا في البعيد البعيد.

(٤٨) هنا نتقل إلى ص ١٠٢.

(٤٩) هنا نتقل إلى ص ١٠٣.

(٥٠) في اليونانيّة: Epimetis: باهتمام، بعناية. في العبريّة «ر ق» أي حصرًا.

إنّه كان من «الطبيعيّ» للإنسان أن «يظلّ في الشرّ منذ صباه»[٥١]. هكذا فُهمت الجملة التالية: «إنّ نموّ قلب الإنسان يميل إلى الشرّ منذ صباه». إذًا، لا يقول «طبيعيّ»، بل «نموّ القلب»، أي إنّ منطق الحرّيّة يتمرّغ في الشرّ، ويجد فيه فرحه منذ صباه. وفي أيّ حال، كوّن ليرغب في الممارسة الجنسيّة، لا من أجل الزنى، بل لينجب الأولاد، كما أنّ المغضب أعطي للحراسة لا للقساوة. وعبارتا «ندم» و«الربّ غضب غضبًا» هما عبارتان بشريّتان (كتبتا) لأجلنا (فكيف يستطيع الذي يرى مسبقًا أن يندم)، فتفهمانا أنّ الذين يتألّمون إنّما يتألّمون بحقّ[٥٢].

١١ - تك ٦: ١٩-٢٠: أمر الله نوحًا بأن يُدخل «من كلّ الحيوانات اثنين، اثنين، ذكرًا وأنثى». وفي وسط (النصّ قال): «من الحيوانات الطاهرة»، لا «اثنين»، بل «سبعة (من الحيوانات الطاهرة) واثنين اثنين (من الحيوانات) النجسة». وفي نهاية الخبر، قال أيضًا: «أدخل نوح اثنين» من كلّ (الحيوانات) ولم يعد يذكر السبعة. ليس هذا من قبيل المصادفة: فقد أخذ «اثنين من كلّ جنس، ذكرًا وأنثى» حفاظًا على الجنس[٥٣]. وما زاد على ذلك (فقد أخذه)، ليستطيع أن يذبح لله حين يخرج (من السفينة). لهذا وُجدت «سبعة» (حيوانات) طاهرة. وبالتالي قدّم (إلى الله) من كلّ نوع، واستعمل هو بعضها في السفينة. فإن لم يكونوا قد أكلوا اللحم[٥٤] قبل الطوفان، فكيف يكون «هابيل راعي خراف»؟ أتراه ذبح ما هو رجس لديه؟

كيف سمّيت (الحيوانات) طاهرة ونجسة؟ لأنّ الله أمر (نوحًا) في البدء بأن يُدخل «اثنين من كلّ» (الحيوانات)، وبعد ذلك «سبعة من

---

(٥١) في العبريّة: ك و ل. هـ. ي و م: أي كلّ أيّامه.

(٥٢) لا ظلمًا وجورًا.

(٥٣) هنا ننتقل إلى ص ١٠٤.

(٥٤) بحسب تك ١: ٣٠. ما كان الإنسان يأكل لحمًا لأنّه يُجبر عند ذاك على إراقة الدماء. وقد انتظر الإنسان ما بعد الطوفان ليُسمح له بأن يذبح الحيوان ويأكل اللحم (تك ٩: ٣). ذاك كان نصّ التقليد الكهنوتيّ. لكنّ أوسابيوس يذكر التقليد اليهوديّ الذي يتحدّث عن أكل اللحم قبل الطوفان ويستند إلى واقع هابيل الذي يرعى الغنم.

الطاهرة». بعد ذلك، وحين أدخلها نوح كلّها «إلى السفينة»، ما عاد يذكر الكتاب «سبعة»، بل «اثنين» بحسب كلام الربّ الأوّل. لقد تجرّأ برديصان[٥٥] فقال إنّ هناك مَن قال «اثنين»، وآخر «سبعة». بما أنّ الكتاب العبريّ يسمّي الله باسمَيْن، فقد جعل من ذلك إلَهَيْن.

١٢ - تك ٨: ١: يجب أن نلاحظ تكرار الطوفان[٥٦]. فالمتتالية تبدو كما يلي: كان المطر «أربعين يومًا». ثمّ «تذكّر الله نوحًا». إنكشفت الينابيع المتفجّرة. ثمّ إنّ المياه العلويّة نقصت حتّى «اليوم المئة وخمسين». بما أنّ المطر علّق، والغمر كشف، فهذا حصل بعد «أربعين يومًا». حصل النقص بعد «مئة وخمسين يومًا، فأرسل الربّ الإله على الأرض ريحًا فاختفت المياه».

١٣ - تك ٩: ١٣: وطُرح سؤال: هل كان ذلك طبيعيًّا أن نرى قوس قُزح؟ أم هل حصلت (هذه الظاهرة) ساعة قطع الله عهدًا بأن لا يرسل بعد[٥٧] مطرًا على الأرض؟ لقد صُنعت قوسُ قزح حين قال الله ذلك. لكن إن وُجدت قوس قزح قبل الطوفان، كما يُقال، فكيف يمكن أن تسمّى «علامة»؟ فالكتاب يعني بلفظة «علامة» شيئًا غريبًا. نحن نعرف أنّ قوس قزح تتكوّن في نسحات الأمطار العاصفة، وذلك حين ترسل الشمس إشعاعاتها عبر الغيوم التي تحمل المطر. عند ذاك قال الله إنّ هذا «علامة»، بأنّه لن يكون طوفان في كلّ مكان أي «على كلّ الأرض». فلن يأتي مطر عاصف هكذا في كلّ مكان، بحيث لن يعود مكان لأشعّة (الشمس).

١٤ - تك ٩: ٢٣: ونتساءل: هل وُجدت الكرمة قبل الطوفان، أم

---

(٥٥) برديصان (١٥٤-٢٢٢م) ابن الرها وله كتاب في القدر. ألّف أوسابيوس كتابًا يحاربه فيه. لكنّه لم يصل إلينا.

(٥٦) يبدو أنّ أوسابيوس فهم أنّنا أمام خبرَيْن. ولم يحاول أن يوفّق بين خبر وآخر. هذا ما اكتشفه العلم الحديث الذي يميّز بين التقليد اليهوهيّ (يسمّي الله يهوه أي الربّ) الذي يتحدّث عن سبعة حيوانات وطوفان يمتدّ أربعين يومًا. وبين التقليد الكهنوتيّ الذي يذكر حيوانَيْن (ذكرًا وأنثى لكي تتكاثر) لأنّ لا ذبائح قبل موسى، كما يعتبر أنّ الطوفان طال سنة كاملة. وفي تمام السنة بدأت خليقة جديدة.

(٥٧) هنا ننتقل إلى ص ١٠٥.

نوح هو الذي استنبطها؟ هناك مَن يقول إنّ هذه النصبة وُجدت، وإنّه (أي نوح) استنبط الخمرة، لهذا شرب منها وهو يجهل خصائصها فسكر.

١٥ - تك ١١: ٣: قالت السريانيّة والعبريّة: «إستعملوا الطين كالكلس». وهذا معقول لأنّ لا فائدة للزفت من أجل البناء[٥٨].

١٦ - تك ١١: ٣١-١٢: ٥: نتساءل في هذا الموضع حيث قال الله بحسب سفر التكوين، «إلى إبراهيم أن يخرج من حرّان». كيف أكّد إسطفانس أنّ الله قال لإبراهيم، قبل أن يأتي إلى حرّان، أن يخرج من أرض الكلدانيّين؟ ثانيًا، وإن كان قال ذلك من قبل، وأن يكون هو قد خرج، لماذا يقول إنّ «تارح خرج ليعبر في أرض كنعان»، ساعة لم ينطلق من هناك، بل «مات في حرّان»؟ إذا كان قد ترخّى أن يشارك إبراهيم وحده، لا ناحور، في وعد الأرض، فلماذا خرج لوط «معه»، ولماذا خرج تارح في النهاية من أرض الكلدانيّين؟

قال سفر التكوين: «جاء بهم من أرض الكلدانيّين لكي يوجّههم إلى أرض كنعان». فكأنّ الله هيّأ الأسس، لا لإبراهيم بعد موت أبيه، بل طرح التصاميم وقام بالبناء. إذن، بدأ إسطفانس مع مخطّط الله. وبدأ سفر التكوين ساعة دُعي إبراهيم. بدأ الله فطرح التصاميم انطلاقًا من هجرة من أرض الكلدانيّين، لكي يبدّلوا خيارهم ويصبحوا شبيهين بإبراهيم. لكن، حين لم يبدّل الآخرون خيارهم، وُضع مخطّط يقيمون بموجبه في حرّان ساعة يأمر إبراهيم بالانطلاق وحده.

نجد في الكتاب أن لا ناحور ولا بتوئيل ولا لابان انتقلوا، حتّى حين سمعوا عن ازدهار إبراهيم في كنعان، وكيف كان الله يسافر معه. وحتّى حين استقبلوا يعقوب، لم يتبدّلوا أيضًا عندما رأوا لوطًا الذي اقتدى

---

(٥٨) نقرأ في النصّ العبريّ: «ح م ر» الذي قد يعني القار والزفت (أنظر: الخمر في العربيّة). وهذا ما يرفضه أوسابيوس، فيتحدّث بالأحرى عن التراب «الأحمر» الذي يُستعمل كاللّبِن في البناء. وقالت السريانيّة: «س ي د»، أي الشِّيد أو ما يُطلى به الحائط من الجصّ ونحوه. هنا ننتقل إلى ص ١٠٦.

بإبراهيم. لهذا، فكّر لوط وسار معه[٥٩]، وظلّ الآخرون (حيث هم).
وكما أنّ الله أرسل زرع التقوى في مواضع تحيط بكنعان، لكي يضرم (قلب) الذين تعرّفوا إلى الله ويعود بالذين تركوه، كذلك حصل ليوسف أيضًا في مصر، ولدانيال والفتية الثلاثة في بابل. إذن، نقل الله إبراهيم من أرض الكلدانيين[٦٠]، وبيّن له أنّه لا يمنع أولئك الذين رجعوا عن الكفر، أن يذهبوا معه، وأنّه اختاره هو بسبب تقواه. فإذا كان إبراهيم قد أرسل بسبب التقوى وما فيها من فائدة، فكيف يذهب ناحور وهو عابد أوثان؟ يشوع يلوم تارح وناحور لأنّهما عبدا الأوثان[٦١].

١٧ - تك ١٢ : ٢: نحن مباركون حين نشارك في جسد المسيح. فجسده يأتي من إبراهيم.

١٨ - تك ١٢ : ١٧: يتّضح من كلّ هذا أنّ الله ضرب[٦٢] فرعون قبل أن يلمسها. من الواضح أنّه كان عادلاً حين حفظها نقيّة من كلّ نجاسة. ووافق على خوف إبراهيم ليُري عونه ويجعل البارّ أكثر إيمانًا. ونتساءل: هل ضاجع فرعون سارة فوهب إبراهيمَ العطايا بسبب ذلك؟ وإن كان ما ضاجعها، فلِمَ لا يشير الكتاب إلى ذلك؟ حين نقرأ خبر أبيمالك[٦٣]، نستطيع أن نرى أنّ الله لم يسمح له. فذاك الذي لم يسمح للآخر لم يسمح للأوّل. في مواضع عديدة يترك الكتاب جانبًا عدّة أمور، ويستعيدها في مواضع أخرى.

١٩ - تك ١٤ : ١٨: أمّا ساليم التي كان ملكيصادق ملكها، فالكتاب لا يستبعد أن تكون أورشليم أو شكيم، لأنّه قال إنّ موقعها في وادي شوى، في «سهل الملك».

---

(٥٩) أي مع إبراهيم.
(٦٠) هنا ننتقل إلى ص ١٠٧.
(٦١) يش ٢٤ : ٢: «سكن آباؤكم منذ القديم في عبر النهر، تارح أبو إبراهيم وأبو ناحور. وعبدوا آلهة أخرى. فأخذت إبراهيم...». وهكذا جعل الكتاب هذا الكلام في فم الله.
(٦٢) حرفيًّا: صنعه. والضمير المؤنّث يعود إلى سارة.
(٦٣) هنا ننتقل إلى ص ١٠٨. أنظر: تك ٢٠ : ٤.

٢٠ - تك ١٥ : ٨: ما كان إيمان إبراهيم ناقصًا. لكنّه بحث عن الطريقة التي بها يرث (الأرض). هل تُرذل الأمم (الوثنيّة) شيئًا فشيئًا، أم يُرْذَلون كلّهم دفعة واحدة؟ وبدأ فصوّر (الله) له بإيجاز فرائضَ الشريعة. مثلًا، «تنّور» النار الذي يحافظ على شكل المذبح. وهو بالنار يتقبّل التقدمات، بواسطة نار يرسلها من فوق إلى تحت. وهو لا يحتاج إلى ذلك، والنار لم تدمّر، بل هو يريد تعليمه.

ولِمَ مع الدخان؟ لأنّ لا دخان لنا بدون حطب. بما أنّه لم يكن هناك حتّى «الشمس»، فهذا ما يدلّ على التقدمة في شكلٍ من الأشكال. ولِمَ «عند المساء»؟ لأنّ الواقع سيحصل بعد بعض الوقت. هذا ما يدلّ أيضًا على المعاملة السيّئة في مصر: فبعد النجاة عرفوا ذاك الذي نجّاهم، وعُرف (الله) في كلّ الأرض بالعلامات التي يصنعها.

٢١ - تك ١٥ : ١٣-١٤: عديدون هم الذين يريدون أن يسيئوا. نجد نمطهم في (الكواسر) التي هجمت على التقادم الموضوعة هنا. فالمصريّون الذين عذّبوا (بني إسرائيل) سيدفعون الثمن، لكن قليلًا.

٢٢ - تك ١٦ : ١-٤: ومن العدل أيضًا أن نعتبر هذا النقص في الغيرة لدى مَن هي في الوقت عينه السيّدة والزوجة والقريبة: صحّحت عقمها بواسطة أمتها التي قدّمتها إلى زوجها سُرِّيّةً. لكن مع ذلك، فما يُكتشف هو حبّ الزوج حبًّا عظيمًا. بما أنّها اعتبرت نفسها عقيمة ظنّت أنّه ليس من العدل أن تترك زوجها من دون أولاد، ففضّلت[٦٤] الفائدة لهذا البيت على طمأنينتها الخاصّة.

٢٣ - تك ١٦ : ٦: إنّ الكلمة تثبت زواج الأتقياء بسبب أهل الشبق. فهؤلاء يهملون السيّدات المحترمات من أجل سريّات جنّوا بهنّ جنونًا. لهذا قدّم (الكتاب) البارّ على أنّه الزوج الثابت لزوجته، لا سيّما حين تدعوه الظروف لكي يتمتّع مع السريّة، ويقدّم المرأة الشرعيّة كالمرأة

(٦٤) هنا ننتقل إلى ص ١٠٩.

الثابتة حين تدخل أخرى إلى جانبها. مع السرّيّة كانت علاقة حميمة على مستوى الجسد من أجل إنجاب الأولاد. مع الزوجة هو اتّحاد النفوس الذي يختمه حبّ سماويّ.

٢٤ - تك ١٧: ١٤: هذا ما قال السريانيّ: مَن لا يُختن يُقتل. والعبريّ: مَن لا يختن (ابنه). فهذا حقّ. لأنّه لا يجب أن يُعاقب الرضيع، بل الوالدان.

٢٥ - تك ١٨: ٢٥: كلّ واحد يدين الآخرين بحسب أعماله الخاصّة. هذا ما نقوله عن إبراهيم. كان بارًّا فاعتبرهم أبرارًا. وأنت الذي يطلب إلى كلّ إنسان أن يمارس البرّ، قد يلحقك العقاب. وقال آخرون: البرّ يتمّم[٦٥].

٢٦ - تك ١٨: ٢٧: أنت ترى أنّ الذي يتّضع يُرفع. بحيث فهم أنّه «تراب ورماد» ما احتاج إلى أن يذكر أعماله البارّة ليجعل نفسه في أمان أمام الربّ. فقد كُرّم إلى حدّ قال له الله نفسه: «لا أخفي...». فلولا القليل لدُعي إلى مجلس (الله).

٢٧ - تك ١٩: ٤: أيّ سرّ كبير! حتّى الشيخ بينهم لم يحفظ نفسه. وهذا ما جعل يوسيفوس يقول: «كان للملائكة منظر عجيب».

٢٨ - تك ١٩: ٢١-٢٢: وعد الله عبر الملاك أنّ صغور[٦٦] لن تُدمّر من أجل لوط. يسمّيها الكتاب في موضع آخر بالع[٦٧]. أمّا السريانيّ فيسمّيها صُغر وبالع أي الملتهمة. لهذا ابتُلع الناس الذين فيها، لأنّه وجب أن تنجو المدينة من أجل لوط، وهم يُدمَّرون. لهذا سمّيت الملتهمة. ولأجل هذا أيضًا، نال لوط أيضًا منها طعامه على الجبل. وإليك ما يقول النصّ العبريّ: «حتّى الملتهمة حول صغور»، وكأنّه تحدّث عن مدن عديدة

---

(٦٥) هنا تنتقل إلى ص ١١٠. في ١٥: ٣-٤ نلاحظ محبّة أوسابيوس للمصريّين، إذ يعتبر أنّ العذاب الذي لحق بهم لم يكن كبيرًا.

(٦٦) أي صوعر، المدينة الصغيرة.

(٦٧) تك ١٤: ٢.

أقام فيها لوط[٦٨].

٢٩ - تك ١٩ : ٣٠: «لأنّه خاف أن يقيم في صغور»، حتّى حين سمع ذلك، أي لا تُدمَّر من أجله. لذلك، هناك مَن يقول إنّ سكّان صغور لم يفنوا بل ابتُلِعوا. لهذا سمّيت «بالع» الذي ترجمته «الملتهمة». وهذا ما يسند العمل الوقح الذي قامت به ابنتا لوط، لأنّه ما بقي رجل في صغور، وإلاّ لما كان لوط هرب من هذا الموضع.

٣٠ - تك ١٩ : ٣٣: إستسلم إلى الخمر، ولم يعلم بمؤامرة ابنتَيه اللتين هدّأتا رَوْعه بالشراب المُسْكِر.

٣١ - تك ٢٠ : ١٦: لماذا (قال): «للذين معك»؟ لكي يدفعهما، هما أيضًا، لتشيدا أمام الجميع على جهله، ولا تقولا العكس لئلّا يُعتبر غير بارّ.

٣٢ - تك ٢١ : ١٢: لماذا اتّفق الله أيضًا مع سارة؟ كانت هاجر في الماضي شرّيرة، بحسب ما قيل. لهذا فإبراهيم[٦٩] سمع لسارة، فطرد الولد مع أمّه الشرّيرة. هل نقصت الإنسانيّةُ إبراهيمَ هذا البارّ حين لم يعطِ هاجر حمارًا، مع أن كان له بهائم عديدة؟ هناك مَن يقول إنّه عطف عليها كيلا تضطرّ إلى أن تنشغل بالحمار. وقال آخرون: لأنّ الربّ يعتني بالولد. إذن، لِمَ طردها؟ لأنّه أراد السلام مع امرأته. ثمّ إنّه ما كان ليطردها لو لم يقل الله له ذلك[٧٠].

٣٣ - تك ٢١ : ١٧: نستعمل طوعًا هذا القول المأثور: إنّ الأولاد يصلّون وكأنّهم قد استُجيبوا.

٣٤ - تك ٢٢ : ٩: يجب أن نشير إلى أنّ إسحاق قُدّم حيث بُني الهيكل، بل بحقيقة أكبر، حيث صُلب ابن الله. بما أنّ إبراهيم ما وفّر ابنه

---

(٦٨) هنا ننتقل إلى ص ١١١.
(٦٩) هنا ننتقل إلى ص ١١٢.
(٧٠) تك ٢١: ١٢. وهكذا برّر الكاتب الملهم موقف إبراهيم.

الوحيد، كافأه الله خيرًا، وبه الجنس البشريّ. وبسببه «لم يوفّر» ابنه الوحيد[71].

٣٥ - تك ٢٢ : ١٢ : «الآن علمتُ» بدل «الآن» بيّنتَ. كيف هو لا يعلم حين يقول: «لأنّي علمت أنّ إبراهيم سيأمر عبيده بأن يحفظوا وصايا الربّ؟»[72]، ولكن كما أنّ «علمت» يدلّ عليه وكأنّه يريد أن يتعلّم، وفي الواقع يريدنا أن نتعلّم[73] استقامة الله، هكذا يبيّن الآن أنّ الله يعرف انطلاقًا من ذلك. وحين يقول «الآن علمت» فهو يريد في الواقع أن نتعلّم معرفة المحبّة تجاه الله، أي مثل «الآن» بيّنها كما قال النصّ العبريّ. فهو لا يُدخل جهل الله بل استقامة الحكم كما في هذا أيضًا: «نزل ليرى هل كلّ شيء تمّ بحسب صراخها»[74].

٣٦ - تك ٢٢ : ١٣ : قالت السريانيّة والعبرانيّة «معلّق» بدلًا من «معتقل». أمّا «س ب ك» فيعني كبشًا بقرون مستقيمة يصعد على أوراق الشجرة ليدلّ بشكل أكيد على الصليب. فحتّى كلمة «كبش» تدلّ على ذلك بدقّة. فهو لا يقول «حملًا صغيرًا»، بل كبشًا مثل الربّ الكامل. وكما سمّى الصليب المقدّس نبتة «سبك»، أي نبتة الغفران، هكذا سمّى حزقيال في النهاية «ماء الغفران»[75] الذي يرمز إلى العماد المقدّس. إذن، هناك ينبوعان لغفران الخطايا: الألم من أجل المسيح والمعموديّة[76].

٣٧ - تك ٢٣ : ٣ : وهكذا يبرز اندفاع، لا شهوة، عند إبراهيم. لم يقل إنّه كان في حداد، بل استعدّ لأنّ يحدّ. أن يكون ذاك هو الوضع، فهذه الجملة تبيّنه أيضًا: «وقام إبراهيم من أمام ميته». وما زيدت عبارة: «وكان في حداد».

---

(٧١) روم ٨: ٣٢.
(٧٢) تك ١٨ : ١٩.
(٧٣) هنا نتقل إلى ص ١١٣.
(٧٤) تك ١٨ : ٢١. المدينة تصرخ بسبب الشرّ الذي فيها فيرتفع صراخها إلى الربّ.
(٧٥) حز ٣٦: ٢٥.
(٧٦) هنا نتقل إلى ص ١١٤.

٣٨ – تك ٢٤ : ٢: قدّم النصّ اليونانيّ تفسيرًا أكثر احترامًا، لأنّ العبريّة والسريانيّة تتحدّثان عن العضو التناسليّ لدى الذكر. أمره بأن يضع هناك يده لكي يُقسم بالنظر إلى ختان عهد الله. في ما يخصّ رجلًا بارًّا وعفيفًا ليس من عضو نستحي منه. أمّا في ما يتعلّق باللاباز فحتّى النفس هي منجّسة. لهذا قال: «أستحلفك» أنت الذي أعطيتني مثل هذا الختم. فإبراهيم قد رأى أنّ الاتّحاد بالوثنيّين يغيظ الله كثيرًا.

٣٩ – تك ٢٤ : ٣: علم إبراهيم أنّ الله لعن الكنعانيّين وهيّأهم للفناء. وعلم بعد ذلك لأنّه نبيّ، أنّ (الله) سوف يعطي شريعة، لا تأمر بأن لا «يأخذوا زوجة من بنات الكنعانيّين»، وبأن لا يعطوهم، لئلّا تصير (المرأة) حجر عثار فيحتقروا الشريعة متذرّعين بأنّ «إبراهيم اتّخذ امرأة لدى الكنعانيّين» لإسحاق.

٤٠ – تك ٢٥ : ٢٢: أين تذهب لتسأل الله قولًا ينيرها إلّا عند ملكيصادق؟[٧٧]

٤١ – تك ٢٥ : ٢٦: ما أنبأها الله به حين ذهبت إلى ملكيصادق، قد صار الآن نبوءة ونموذجًا عمليًا. فيعقوب أمسك عقب أخيه، وهكذا دلّ على أنّه يتسلّط عليه، فيكون له عبدًا وخادمًا. فالعقب هو الشيء الرئيسيّ في العمل وعلامة العبوديّة. هناك مَن يقول: بما أنّه كان على يعقوب أن يمسكه بعقبه (ويقلبه)، وضع موسى[٧٨] جزءًا من الحيلة لعيسو.

٤٢ – تك ٢٦ : ٣٥: لم يقل النصّ السريانيّ: «اللتان تخاصمتا»، بل «اللتان لم تتراضيا» بدلًا من «اللتان كانتا تصنعان كلّ شيء في غضب وعداوة». ففي العبريّة والسريانيّة نجد «اللتان كانتا تغضبان».

٤٣ – تك ٢٧ : ٢٣: نحن هنا بلا شكّ أمام ترتيب عناية الله، لأنّ

---

(٧٧) هنا ننتقل إلى ص ١١٥.

(٧٨) موسى هو كاتب الأسفار الخمسة كما قال التقليد اليهوديّ والمسيحيّ الأوّل.

(إسحاق) كان باستطاعته أن «يعرف» يعقوب بالصوت والملمس واختلاف المأكل، (ويميّز) حيوان البرّ من الداجن.

٤٤ - تك ٢٧: ٢٧: أن تكون رائحته «رائحة حقل غنيّ باركه الرب». إنّ البركة تأتي من الربّ.

٤٥ - تك ٢٧: ٣٣: ذاك الذي قال: «يكون مباركًا» لم يرذل يعقوب، بل قبل مجهوده واندهش من ترتيب الله. وحين «بارك» يعقوب، ترك أيضًا بركات لنسله. أمّا عيسو فباركه وحده[٧٩].

٤٦ - تك ٢٧: ٣٧: وكما أنّه لم يكن حينذاك لإسحاق أولاد آخرون، فمن الواضح أنّه يدعو «إخوة» أولئك الذين من نسل عيسو.

٤٧ - تك ٢٧: ٤٠: كما يتميّز العرب أيضًا بالغزوات والحروب. هناك مَن يقول إنّ يعقوب دعا «إخوة» العمونيّين والموآبيّين لأنّهم خدموه.

٤٨ - تك ٢٨: ٢٢: قال: إن عدت سالمًا فهذا الحجر يكون لي بيت الله. هو ما بنى على الموضع بيت الله. بل وعد طوعًا أنّه يعطي عشور أمواله، فعمل بالطبع قبل الشريعة المكتوبة ما تفرضه الشريعة[٨٠].

٤٩ - تك ٣٠: ٣٩: إنّ مسألة العصيّ ليست طبيعيّة لأنّ لابان استخدمها. هذا ليس بطبيعيّ، لأنّ الملاك ظهر ليعقوب وبيّن له أنّ هذا تمّ «بتدخّل» من الله.

٥٠ - تك ٣١: ٧: قالت السريانيّة: «نعم. بدّل أجري عشر مرّات» بدل «مرّات عديدة». وتابع: قال لي: «إذا وُلدت مرقّطة وسوداء تكون لك». ثمّ حين رأى أنّها تتكاثر، قال أيضًا[٨١]: «إن وُلدت بيضاء تكون لك». «فعشر مرّات بدّل أجري». وأشار أكيلا إلى الأعداد.

٥١ - تك ٣٢: ١: ظهرت جيوش الملائكة ليعقوب لكي يتشجّع

(٧٩) هنا ننتقل إلى ص ١١٦.
(٨٠) أنظر: تث ١٢: ١٧؛ عا ٤: ٤.
(٨١) هنا ننتقل إلى ص ١١٧.

ولا يخاف من عيسو حين يرى أنّ الله عونه.

٥٢ - تك ٣٢: ٢٤-٢٩: الملاك تقاتل مع يعقوب، لا الله، كما ظنّ يعقوب. لأنّه قال عند موته: «الملاك الذي رعاني منذ صباي»[٨٢]. وهو نفسه عرف أنّ ذاك كان الملاك وأنّ الله فعل بواسطة الملاك. وقال: «أطلقني». وقال: «بالحقيقة لا أطلقك»[٨٣]. وباقي الكلمات. أما كان باستطاعته أن يمضي؟ لكنّه أعطاه مناسبة لكي يتكلّم. فقد أراد بلا شكّ أن يقول هذا، لكنّه تردّد. وحين تشجّع قال: «لا أطلقك».

٥٣ - تك ٣٤: ٣: بدلًا من «أحبّها وتكلّم بحسب قلب العذراء». وبدل كلمات تعزية، كلّمها إلى قلبها.

٥٤ - تك ٣٩: ١٣-١٥: إقتدى أيضًا بجسد المسيح[٨٤]. أمسكت المرأة يوسف، وأمسك الموت بالمخلّص لفترة من الزمن. لكنّ يوسف تجرّد من ثيابه ورماها إلى تلك التي أرادت أن تتمتّع بها. وفي قيامته، تجرّد المخلّص من ثيابه ورماها في القبر. ألقي يوسف في السجن. والمسيح أيضًا جُعل في القبر. صار يوسف رئيس السجناء، والمسيح ملكًا على الأحياء والأموات.

وتأمّل نصيحة نفسه الشريفة! كان الحُرّ في السجن، في العبوديّة. كان في السجن ذاك الذي اعتُبر بحسب الأحلام أهلًا للملك. ما أحسّ بالشهوة كما يحسّ بها إنسان، وما فكّر مثل شخص لا يؤمن. ما قال: أين هي الأحلام؟ أين هي الصور الكاذبة؟ أين هي إنباءات الله؟ أعطاني ملكًا وأنا أتحمّل العبوديّة. وعدني بملك وأنا لا أتمتّع حتّى بحرّيّة لائقة: من الملك إلى العبوديّة. من الحرّيّة إلى السجن. لم يفكّر في شيء من ذلك، بل انتظر ما سوف يأتي بصبر وما تخدّر إيمانه.

---

(٨٢) تك ٤٨: ١٥-١٦.

(٨٣) نحن في حوار بين الملاك (قال: أطلقني) وبين يعقوب الذي قال: لا أطلقك.

(٨٤) هنا نتنقل إلى ص ١١٨. أنظر: أفراهاط الحكيم الفارسيّ، المقالات. قدّم لها ونقلها إلى العربيّة الخوري بولس الفغالي، دار المشرق، ١٩٩٤، التراث الروحيّ، ص ٣٢٤-٣٢٥.

٥٥ - تك ٤٧ : ٣١: «ركع» أمام رمز الملكيّة. هناك آخرون يقولون إنّ يعقوب احتفظ بالعصا لأنّه شيخ. وحين أقسم يوسف، حنى رأسه وكأنّه يركع. حين ينحني الرأس يجب أن يميل إلى «رأس العصا». فهذا في النهاية هو ما كُتب.

٥٦ - تك ٤٨ : ١٣-١٤: أخذ يوسف بيُمناه إفرائيم، إفرائيم الأصغر، لكي يكون تحت يُسرى أبيه حين يقرّبه. ومنسّى البكر بشماله لكي يكون تحت يمنى جدّه الذي سيباركه. لكنّ الجدّ بدّل يديه بشكل صليب، فوضع اليمنى على الأصغر وباركه. هناك مَن يقول إنّ هذا كان بسبب سرّ الصليب[٨٥]. لكنّه أجبر على ذلك، وصنع ما صنع، لأنّ إفرائيم كان عن شماله، وكأنّ يعقوب لا يستطيع أن يبدّل طريقة وقوفه[٨٦] ويغيّر يده.

وهكذا جُعل إفرائيم قبل منسّى، لأنّ السلطة الملكيّة على عشر قبائل قد نُصبت له، فنال شكيم التي وعد بها يعقوبُ يوسفَ، كما وجد نفسه محتلًّا يدين يُمنَيَين، يد أبيه ويد جدّه.

٥٧ - تك ٤٨ : ٢٢: إذا كان يعقوب لم يُسرّ بعمل لاوي وشمعون، فوبّخهما حين حصل الحادث وحين باركهما، فكيف يقول: «أعطيكم شكيم كما الفاخرة التي أخذتها من يد الأموريّين بسيفي وقوسي». هناك مَن يقول إنّ ما حدث لم يَرُق له. ولكن حين حدث ما حدث، فذاك يعود إليهم لأنّ أبناءه تسلّموا شكيم كما في سجن. وما يخصّ الأبناء يخصّ الأب. لكنّه نسب إلى نفسه إفناء أهل شكيم.

وهناك مَن يقول «بالسيف والقوس» بشكل انتظر فيه، بعد إفناء أهل شكيم، أن يفنيه جيرانُه، كما يقول هو نفسه. لكنّ الله حرّك فيهم الخوف

---

(٨٥) أنظر: أفرام السريانيّ، تفسير سفر التكوين ٤١ : ٤ حيث نقرأ: «من الواضح أنّه رسم الصليب ليصوّر سرّ مَن به خرج إسرائيل البكر، وتنمو الشعوب على مثال إفرائيم الأصغر» R.M. TONNEAU, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii* (CSCO 152-153/Syr 71-72) Louvain 1955.

(٨٦) هنا تنتقل إلى ص ١١٩.

والرعدة لئلّا يستبسلوا في ملاحقته. من جهة عمل لاوي وشمعون، كان يعقوب وأولاده معدّين للإفناء. ومن جهة العون الإلهيّ، كانت له النجاة أيضًا. فالسبب الذي خلّصه صار أيضًا السبب الذي جعله يسيطر على شكيم. فلو مات[٨٧]، لما كان سيطر عليها[٨٨]. إذن، يليق به أن ينسب إفناء بني شكيم إلى عون الله، كما يسمّي هذا الاحتلال قوسه وسيفه.

٥٨ - تك ٤٩: ٤: يمكننا أن نلاحظ أيضًا من جهة أخرى أنّ رأوبين نجا. فموسى قال: «ليحيَ رأوبين ولا يمت»[٨٩]. قال هذا لأنّ رأوبين لم يقبل باختطاف أخيه يوسف، كما أنّه لم يشارك في قرار الإخوة بأن يبيعوه إلى مصر.

أي، لا تصعد بمياه تغلي، ولا تنتصب، ولا ترفّع. فموسى حين رفع اللعنة، عارض يعقوب، لأنّه يجب عدم البدء بلعنة أولى. لهذا قال كما في صلاة: «ليحيَ رأوبين». وذكر من جهة ثانية أنّ رأوبين سعى أيضًا لكي يحرّر يوسف من يد إخوته.

٥٩ - تك ٤٩: ٨-١٩: سمّاه «الشبل» لأنّه يخرج من قبيلة ملكيّة. والمسيح «بحسب الجسد» كان «من نسل داود»[٩٠]. فقد عرف أنّ هذه القبيلة كُرِّمت وفضّلت على القبائل الأخرى، لأنّها اعتُبرت أهلًا للامتيازات، إنْ ساعةَ أعطت الإشارة ببداية الحرب، أو ساعة خرجَتْ وحدها، من دون سائر الشعب، للقتال ضدّ الأعداء. وزيد على حقّ بخصوصها: «يداك على رقبة» أعدائك. وقيل إنّها «شبل» بسبب كرامة الرئيس والملك. وجدّه الذي كان نبيًّا، إذ أراد أن يكرمه، زاد على كرامة القبيلة فقال: «يا ابني، تخرج من برعم». والجملة التي تقول: «حين تجثم

---

(٨٧) هنا ننتقل إلى ص ١٢٠.
(٨٨) أي: شكيم.
(٨٩) تث ٣٣: ٦.
(٩٠) روم ١: ٣. أنظر: أفرام السرياني، تفسير التكوين ٤٢: ٩. P. FEGHALY, «Le Messie de Juda, Gn 49, 8-10 dans Saint Ephrem et les traditions judaïques», in *La Vie de la Parole, Mélanges Pierre Grelot*, Paris, 1987, p. 165-172.

تنام كأسد وكشبل»، تدلّ على أنّه في الوقت عينه كريم وشجاع، وأنّه لا يخاف مهاجميه من الخارج، فيصبح غيابه خوفًا أو احتقارًا لأعدائه. وبما أنّه كذلك في نظرهم، أو بالأحرى بما أنّ القبيلة هي كذلك، قال: «مَنْ سوف ينتصب؟

سيكون شخصًا عظيمًا وعجيبًا، شخصًا نادرًا، بحيث يصعب تفحّصه، ذاك الذي سيصعد على العرش ويزيح القبيلة المعيّنة (للحكم) من كرامة الرئاسة. وهكذا لمّح إلى قبيلة ستكون أمامه. فمَن يكون ذلك؟ سيجعلنا نعرفه في ما بعد. وحين أعلنَ أنّ هذا سيكون انتظارَ الشعوب، عمّن تنبّأ بأنّه لن يظهر وسط البشر قبل أن يغيب الأمير ويتبدّل الرئيس وتُبعَد قبيلة يهوذا عن السلطة؟ مَن هو هذا؟ إنّه مخلّصنا وربّنا يسوع المسيح الذي في ولادته (كما أُنبئ) غاب الرؤساء والقوّاد من بين اليهود الذين جُعلوا على رأس الشعب.

ثمّ إنّ قبيلة يهوذا تخدم الآن أيضًا الرومان، بعد أن انحطّت منذ قرن من كرامة القيادة والملك. فالرومان احتلّوا مع آخرين، منذ ذلك الوقت وحتّى الآن، شعب اليهود. بهم، أي بأوغسطس وبقرار مجلس الشيوخ الرومانيّ، فُرض هيرودس ملكًا، وهو أوّل (ملك) يعود إلى أمّة غريبة.

٦٠ – تك ٤٩ : ١١ : يبدو من هذه العبارات أنّ النصّ يلمّح بابن الأتان إلى مجموعة الرسل، وبالكرامة التي بها[٩١] يربط ابن الأتان بالقدرة الإلهيّة والخفيّة. ودائرة الكرامة المعطاة قد تكون تعليم كلمة الله الذي به ربط جحش الحمار. هذا الشعب الجديد الآتي من وسط الأمم صار فرعًا (أنتجه) الرسل.

أنظر إلى نفسك. قد نكون أمام تلميح سرّيّ إلى الآلام الصوفيّة التي فيها غسل ثوبه ورداءه، فهيّأ لنا اغتسالًا فيه تتنظّف الوساخة القديمة لدى الذين آمنوا به. فبالخمرة التي كانت رمز دمه، غسل الثوب العتيق ورداء الذين تعمّدوا في موته وآمنوا بدمه الذي حرّرهم من الشرور القديمة.

---

(٩١) هنا ننتقل إلى ص ١٢١.

٦١ - تك ٤٩ : ٢٣-٢٤ : ما استطاعوا أن يقولوا «بالأيدي» أو بالأكتاف. لكن حين تكون مواضع واسعة في وسط القوس، تسمّى أذرع. (وهكذا) يقول بحقّ أذرع.

٦٢ - تك ٤٩ : ٢٧ : أنبأ بالجرأة التي بها تجاسروا فأعلنوا الحرب على إخوتهم واختطفوا العذارى. «أُكِلت أكلةُ الصباح»، بدل «يقاتل». كما قال أيضًا لبلعام: «لا يربض إلى أن يأكل فريسته ويشرب دم الجراح، ويقسّم الطعام»[٩٢]، أي بعد أن يسلبوا يقسمون الأسلاب.

ثالثًا: نهج أوسابيوس في تفسير الكتاب

بعد أن قدّمنا ترجمة «أجزاء سفر التكوين» مستلهمة من ترجمة فرنسيّة[٩٣]، ها نحن نتوقّف قدر الإمكان على نهج أوسابيوس في تفسير الكتاب المقدّس. نلاحظ أوّلًا أنّه يهتمّ مرارًا بتثبيت النصّ الكتابيّ فيعود إلى الأصل العبريّ وينتقل إلى الترجمة السريانيّة والترجمة اليونانيّة. ولا يخاف أن يدلّ على السياق الذي فيه ورد النصّ. والأمثلة عديدة في النصّ الذي قدّمناه. وقد نستطيع أن نقدّم فرضيّة تجعل أوسابيوس في خطّ مدرسة أنطاكية، لا في خطّ مدرسة الإسكندريّة التي عُرف فيها التفسير الاستعاريّ.

ما نلاحظه عند أوسابيوس هو بحثه عن المعنى الدينيّ الحقيقيّ في ألفاظ النصّ البيبليّ، فنراه مرارًا يشجب كلّ تفسير رديء في الكتب المقدّسة. قال: «لا أزدري بالألفاظ، بل أبحث عن معناها الصحيح». وهذا البحث يجب أن يتّسم بالجدّيّة، لئلّا يتمّ التفسير قبل الالتحام الحقيقيّ بالنصّ. «إحتفظ بكلّ ما قاله الله عن نفسه قبل أن تبدأ بتفسير السؤال». وهنا نعود إلى إطار مدرسة أنطاكية، فنفهم أنّه لا يحقّ للمفسّر أن يزيد أيّ تفسير على ما يقوله الكتاب المقدّس. قال: «أنا أقرأ ما

---

(٩٢) هنا ننتقل إلى ص ١٢٢.
(٩٣) عد ٢٣: ٢٤-٢٦.

كُتب. «إقرأ ما كُتب وقدّمه لي. فإذا جدّدتَ حمّلتني جريمتك».

هذا لا يعني أنّ المفسّر يتوقّف على المعنى الحرفيّ ولا يخرج عنه. قال: «ما قيل لا يحمل قوّة في ذاته، بل نحن نجعل له قوّة، نحن الذين لا نريد أن نشعر بما كُتب كما قيل». أمّا الطريق التي اتّخذها أوسابيوس فتبدأ بتوضيح النصّ حرفيًّا، فلا يتبلبل إن وجد تشابهًا في الألفاظ. غير أنّه لا يخاف من الاستعارة[٩٤] إلّا إذا أشار الكاتب نفسه إلى أسلوبه. «إذا كان ما رآه دانيال منظورًا... فهو ما رأى مملكةً بل شعبًا. فلا نبدّل ما قيل، بل لننظر الكتاب. فإن كان دانيال فسّر أو سمع رؤية يفسّرها الملاك، نفهم أنّ ما رآه هو الشعب. وما فسّر هو الملك».

فالرسل أنفسهم استعملوا الاستعارة، فقالوا الأمثال بشكل استعاريّ[٩٥]. وهناك عبارات في العهد القديم لا تُفهم إلّا عن طريق الاستعارة. «خرج قضيب من جذر يسّى». فإن لم يفسَّر القضيب، فلا معنى لما قيل. لكن يجب أن نمارس التمييز: فلا نستطيع أن نأخذ بكلّ استعارة، بل تلك التي نجد شهادة لها[٩٦].

وبعد النصّ الذي يفهمه أوسابيوس بشكل حرفيّ، يعود إلى السياق القريب والبعيد. نقرأ النصّ كلّه. نقرأ ونتحرّز من الأسئلة المسبقة. فإن انتقلتَ من البداية إلى النهاية وأضعتَ الوسط، لن تصل إلى القمّة. إبدأ بالبداية فتصل إلى النهاية. وبعد درس السياق، ندرس المقاطع الموازية، فقد تساعدنا على اكتشاف المعنى. ولا ننسَ تقليد الآباء الذين سبقونا في التفسير. فنحن لسنا الأوّلين، هذا ما قاله أوسابيوس. إلّا أنّنا نتساءل: مَن سبق أوسابيوس من مفسّرين في أنطاكية؟ هو لا يذكر إلّا فيلون الإسكندرانيّ وفلافيوس يوسيفوس وبرديصان الرهاويّ. وفي الجزء الثاني

---

(٩٤) Novotny, p. 44-57.

(٩٥) Allégorie: هي مَثَل يحاول أن يطبّق التفاصيل على الواقع، ليستخرج منها المعنى الروحيّ.

(٩٦) نلاحظ هنا تحفّظًا في ما يخصّ مدرسة الإسكندريّة، ولا سيّما أوريجانس، إذ استفاضت في استعمال الاستعارة فأعطت معنى حتّى للشريط الأحمر الذي وضعته راحاب على باب بيتها ليعفو عنه المهاجمون.

من تفسير سفر التكوين، أشار أوسابيوس إلى أحد اليهود، لكنّه لم يذكر اسمه. قد نكون هنا أمام مفسِّر، كما نكون أمام نسخة عبريّة ما زالت مجهولة في نظرنا. ووردت كلمة «سريانيّ»[٩٧] أو «سوريّ». فقد تعني الكلمة أحد المفسّرين في سورية. وهكذا نتثبّت من من أصل أوسابيوس الذي وُلد في الرها وكان أسقفًا على حمص. إلّا أنّنا فضّلنا أن نترجم: النصّ السريانيّ في مقابلته مع النصّ العبريّ أو اليونانيّ. وفي النهاية، نشير إلى أنّ الكاتب ذكر هوميروس في الأوذية فدلّ على معرفته بالأدب اليونانيّ[٩٨].

خاتمة

هذه محاولة أولى للتعرّف إلى ما تركه لنا أوسابيوس، أو بالأحرى ما تركته لنا الأجيال من تفسير في الأسفار الخمسة، وبشكل خاصّ في سفر التكوين. وقد حاولنا نقله إلى العربيّة. وقد تُتاح لنا فرصة ثانية، فننتقل ما تبقّى من تفسير تقدّمه هذا الذي يبدو الأوّل في سلسلة ستحمل إلينا ديودورس الطرسوسيّ وتلاميذه يوحنّا فم الذهب وتيودورس المصّيصيّ وتيودوريتس القورشيّ. وهكذا، قد نستطيع أن نكتشف بعض التفسير الأنطاكيّ لنكتشف جذورنا، ولا يكفي بأن نتغرّب يومًا بعد يوم فنسير مع كلّ ريح من دون أن نتعرّف إلى هويّتنا. وقد تأتي أيّام نُطلق فيها النصوص التفسيريّة التي عرفتها مدرسة أنطاكية في السريانيّة واليونانيّة، فنكون قد وجدنا حلقة في هذه السلسلة التي تربط حضارتنا العربيّة، وما سبقها من عالم يونانيّ وسريانيّ، بالكتاب المقدّس الذي عاش في أرضنا قبل أن ينتشر في العالم قاطبةً.

---

(٩٧) في اليونانيّة: Syros

(٩٨) أفدنا في القسم الثالث هذا من مقالنا من Novotny, p. 30-34، لا سيّما من مراجع أرمنيّة لخّصت في اللغة الروسيّة. هذا يعني أنّ الإحاطة بما تركه أوسابيوس من آثار، تفرض علينا معرفة اللغة الأرمنيّة أو أقلّه ترجمة هذه الآثار الأرمنيّة مثل تفسير أوسابيوس للتكوين الذي نشر في البندقيّة سنة ١٩٣٥ بهمّة HOVHANNESSIAN.

نَقْل بعض فقرات العهد الجديد إلى العربيّة

الأب صبحي حمَويّ اليسوعيّ*

سُئلنا أحيانًا لماذا أقدمت الرهبانيّة اليسوعيّة على إعادة النظر في ترجمة الكتاب المقدّس إلى العربيّة، فأجبنا أنّ هذه النصوص التي وُضع بعضها في العبريّة وبعضها الآخر في اليونانيّة، يرقى عهدها، كما هو معلوم، إلى نحو ألفَي سنة. فهي تحتاج بفضل مقارنتها بنصوص الأدب القديم، إلى بحث دائم يستفيد ممّا وصل إليه العلم. فهناك ألفاظ وعبارات وفقرات أصبحنا نفهمها اليوم على وجه أفضل. وهذا ما أردنا أن نُثبته بتقديم الأمثال التالية:

صلاة الأبانا في حُلَّة عربيّة(١)

يا أبانا السّماويّ(٢)

(*) أحد العاملين في ترجمة الكتاب المقدّس «اليسوعيّة» المجدّدة.

(١) ليست هذه الصيغة، في جميع عباراتها، للاستعمال، لأنّ ما تعوّده المؤمنون لا يمكن تبديله جذريًّا، بل بأقلّ قدرٍ ممكن، كما سبقَنا إليه المسيحيّون في بعض البلدان الأجنبيّة. ومن جهة أخرى، لا يخفى علينا أنّ صيغة الأبانا باللغة العربيّة ليست واحدة، ولا سيّما في نصفها الثاني. فإن أردنا أن نصل إلى صيغة موحّدة تتبنّاها جميع الكنائس، وجب علينا ألاّ نكتفي بتغييرات طفيفة، بل أن نعود إلى النصّ اليونانيّ.

(٢) يستعمل متّى في إنجيله، تارة «الآب الذي في السموات»، وتارة «الآب السماويّ». وبما أنّ عبارة «الذي في السّموات»، التي هي أقرب إلى اللغة العبريّة، «توحي بأنّ الله يُقيم في مكان نسمّيه «السماء» أو «السّموات»، يبدو لنا من الأفضل أن نتجنّب=

المجدُ لِاسمِك[٣]

والملكُ لَكَ[٤]

ليكن ما تشاء

في الأرض كما في السماء

أُرزقنا اليوم خبزَ يومِنا

واعفنا ممَّا علينا

فقد أعفينا نحن أيضًا مَن لنا عليه[٥]

=هذه الصيغة التي لا تخلو من الالتباس وأن نفضّل عليها صفة «السَّماويّ» التي هي أقرب إلى عقليّتنا.

(٣) إعتدنا أن نقول: «لِيَتَقدَّس اسمك» أو «لِيتقدَّس اسمك». لا شكّ في أنّ هذه الصيغة ليست عربيّة. والأفضل أن نستعمل صيغة الماضي، فنقول: «تقدَّسَ اسمك»، كما نقول «رَحِمَه الله!». ولكنّ «تقديس الاسم» يعني هنا «تمجيده». وهذا ما ورد في يوحنّا ١٢/٢٨: «يا أبتِ، مجِّد اسمك. فانطلق صوت من السماء يقول: «قد مجَّدته وسأمجِّده أيضًا». وبما أنّ عبارة «المجد لاسمك» شائعة في العربيّة حتّى عند عامّة الشعب، فنرى من الأفضل أن نستعملها هنا.

(٤) نقول عادةً: «ليأتِ ملكوتك». هنا أيضًا نُظهر أنّنا ننقل حرفيًا من لغة إلى لغة. أفليس من الأفضل أن نقول: «والملكُ لك»؟ وهي عبارة أقرب إلى الأسلوب العربيّ، مع أنّنا نفضّل أن نُدخل شيئًا من التأويل ونقول: «والنصرُ لِمُلكِك». وفي الواقع، ماذا نعني بـ«ليأتِ ملكوتك»؟ أهل يكون مجيء الملكوت بغير انتصارِ «مُلك الله» على الشرّ؟ في سفر الرؤيا نجد بعض الهتافات التي توحي بهذا المعنى الذي نقترحه وهي كصدًى لهذا الدعاء: «فتعالت أصوات في السماء» تقول: «صار مُلك العالمين لربّنا ولمسيحه أبدَ الدهور» (رؤ ١١/١٥)، «وثمَّ سَمِعتُ صوتًا جهيرًا في السماء يقول: «الآن حصل خلاص إلٰهنا وقدرته وملكه وسلطان مسيحه» (رؤ ١٢/١٠)، «وسمعتُ مثلَ صوت جمع كثير ومثلَ خرير مياه غزيرة ومثلَ رعود شديدة يقول: «هلّلويا! لأنّ الربَّ إلٰهنا القدير قد مَلك» (رؤ ١٩/٦).

(٥) من المعلوم أنّ صلاة الأبانا في إنجيل متّى لا تتحدّث عن «خطايا» أو «ذنوب»، بل عن «ديون»: ما علينا وما لنا على الآخرين، وهي الصيغة المستعملة في بعض الكنائس. ومن جهة أخرى، هناك صيغة دارجة على الشكل التالي: «واغفِرْ لنا... كما نحن نغفر لمَن...»، وكأنّنا نجعل من أنفسنا مثالًا يقتدي الله به!

ولا تتركنا نتعرّض للتجربة[٦]

بل[٧] نجّنا من الشرِّير (متى ٦/٩-١٣)

وجود القبر فارغًا (يو ٢٠/٣-٨)

ورد عادة، في الطبعات العربيّة والأجنبيّة، النصّ التالي أو ما يشبهه: «فخرج بطرس والتلميذ الآخر إلى القبر، يُسرعانِ السير معًا، ولكنَّ التلميذ الآخَر سبق بطرس، فوصل قبله إلى القبر. وانحنى من دون أن يدخل، فرأى الأكفان على الأرض. ولحقه سمعان بطرس، فدخل القبر. ورأى الأكفان على الأرض، والمنديل الذي كان على رأس يسوع ملفوفًا في مكان على حدة، لا ملقى مع الأكفان. ودخل التلميذ الآخَر الذي سبق بطرس إلى القبر، فرأى وآمن».

السؤال الذي نطرحه هو: «ما الذي رآه يوحنّا فدفعه إلى الإيمان؟ ألِأنّه لم يَرَ جثمان يسوع، بل «رأى الأكفان على الأرض، والمنديل الذي كان على رأس يسوع ملفوفًا في مكان على حدة، لا ملقًى على الأكفان»؟ لا نظنّ أنّ هذا المشهد كان كافيًا ليحمل يوحنّا على الإيمان، فلربّما دخل أحد وسرق الجثمان وطرح الأكفان على الأرض ولفّ المنديل. فلا شكّ أنّ يوحنّا رأى غير ذلك. فمن الواجب أن يُعاد النظر في هذه الترجمة الشائعة. وهذا ما قمنا به، ولقد عثرنا، بعد صدور ترجمتنا العربيّة، على مقالة نُشرت في مجلّة علميّة، تؤيّد ترجمتنا[٨]. وإليك خلاصتها.

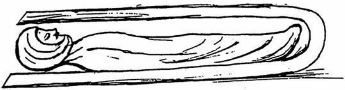
كيف كان اليهود يكفّنون موتاهم؟ كانوا يبسطون الكفن على الأرض ويضعونَ الجثمان على نصف الكفن، فيكون الرأس عند أحد الطرفَين، ثمّ

(٦) تقول عادة: «لا تُدخلنا في التجربة». فهل يقال «دخل في التجربة» أم «وقع فيها أو تعرّض لها؟». وهل يجوز أن يقال «إنّ الله يُدخلنا هو في التجربة»؟ يرى بعض المفسّرين أنّنا أمام عبارة عبريّة مفادها أنّنا نطلب إلى الله ألّا يسمح (أو لا يترك) بأن نتعرّض للتجربة.

(٧) بعد النفي، يقال بالأحرى «بل»، وهي مفضّلة على «لكن».

(٨) Robert BABINET, «Le sindon et la découverte du tombeau vide en Jean, 20, 3-10», *Esprit et vie*, 2/6/88, pp. 330-336.

يطوون النصف الثاني من الكفن على طول الجثمان حتّى الرأس. أمّا الرأس فكانوا يلفّونه بمنديل من الرقبة حتّى أعلى الرأس.



فماذا رأى يوحنّا؟ رأى أنّ الكفن بقي على حاله، بعد أن انسحب منه الجثمان، كما تنسحب الشعرة من العجين، وفي غياب الجثمان، تلامس نصفا الكفن الفوقانيّ والتحتانيّ. أمّا المنديل الذي ربط الرقبة بالرأس، فقد بقي هو أيضًا على حاله بعد انسحاب الجثمان، أي على شكل طوق. إنّ هذا المشهد هو الذي دفع يوحنّا إلى الإيمان بالقيامة.

وإليك الآن نصّ ترجمتنا العربيّة: «فخرج بطرس... فانحنى يوحنّا فأبصر اللفائف (وهي عبارة عن الكفن) ممدودة، والمنديل الذي كان حول رأسه غير ممدود مع اللفائف، بل على شكل طوق خلافًا لها، وكان كلّ ذلك في مكانه...».

يسوع يجعل بطرس راعي الخراف (يو ٢١/ ١٥-١٧)

ورد عادة، في الطبعات العربيّة وأكثر الطبعات الأجنبيّة، النصّ التالي أو ما يشبهه: «وبعدما أكلوا، قال يسوع لسمعان بطرس: «يا سمعان بن يوحنّا، أتحبّني أكثر ممّا يحبّني هؤلاء؟» فأجابه: «نعم، يا ربّ، أنت تعرف أنّي أُحبّك». فقال له: «إِرعَ خرافي». وسأله مرّة ثانية: «يا سمعان بن يوحنّا، أتحبّني؟» فأجابه: «نعم، يا ربّ، أنت تعرف أنّي أحبّك». فقال له: «إِرع خرافي». وسأله مرّة ثالثة: «يا سمعان بن يوحنّا، أتحبّني؟» فحزن بطرس لأنّ يسوع سأله مرّة ثالثة: أتحبّني؟ فقال: «يا ربّ، أنت تعرف كلّ شيء، وتعرف أنّي أُحبّك». قال له يسوع: «إِرع خرافي». ويضيف

المفسّرون عادة أنّ الأسئلة الثلاثة تلمّح إلى إنكار بطرس ثلاث مرّات.

في النصّ اليونانيّ فِعلان (φιλεῖν,ἀγαπᾶν) للدلالة على الحبّ. ويبدو أنّ فعل φιλεῖν أقوى من الآخر، وقد عبّرت عنه إحدى الترجمات الفرنسيّة بعبارة aimer tendrement وقد ترجمناه بـ«أحبّ حبًّا شديدًا»، في حين عبّرت عن فعل ἀγαπᾶν بـ aimer فقط، أي «أحبّ».

نلاحظ أنّ يسوع يستعمل في المرّتين الأوليين فعل ἀγαπᾶν، فيجيب بطرس بفعل φιλεῖν. أمّا في المرّة الثالثة، فيستعمل يسوع فعل φιλεῖν، فيجيب بطرس بالفعل نفسه كما فعل في المرّتين الأوليين.

السؤال المطروح هو: لماذا حزن بطرس؟ هل حزن لأنّه رأى في التكرار ثلاث مرّات تلميحًا إلى إنكاره ثلاث مرّات؟ قد يكون، ولكن هناك سببًا نفضّله، وهو أنّ يسوع يردّد في المرّة الثالثة ذلك الفعل القويّ الذي استعمله بطرس ثلاث مرّات. فكأنّنا بيسوع يقول له: «أتقول إنّك تحبّني حبًّا شديدًا؟» (لا حبًّا فقط). ربّما عبّر يسوع عن شيء من الشكّ في استعمال بطرس فعل «أحبّ حبًّا شديدًا». وفي هذه الحال، لا نستغرب حُزن بطرس. أمّا عبارة τὸ τρίτον التي تُترجَم عادة بـ«مرّة ثالثة» في هذا النصّ، فالأفضل أن تُترجم هنا بـ«في المرّة الثالثة».

حياة الرسل والمسيحيّين (رسل ٥/١٢-١٥)

ورد عادةً، في الترجمات العربيّة والأجنبيّة التي نعرفها، النصّ التالي أو ما يشبهه: «وجرى على أيدي الرسل بين الشعب كثير من العجائب والآيات، وكانوا يجتمعون بقلب واحد في رواق سليمان. وما تجاسر أحد أن يخالطهم، بل كان الشعب يعظّمهم. وتكاثر عدد المؤمنين بالربّ من الرجال والنساء، حتّى إنّهم كانوا يحملون مرضاهم إلى الشوارع ويضعونهم على الأسرّة والفُرش، حتّى إذا مرّ بطرس يقع ولو ظِلّه على أحد منهم.

في هذه الترجمة، تبدو لنا جملة «وتكاثر عدد المؤمنين بالربّ من الرجال والنساء، حتّى إنّهم كانوا يحملون مرضاهم...» غير منطقيّة. فما

عسى أن تكون الصلة بين تكاثر عدد المؤمنين... وحَمل المرضى إلى الشوارع...؟

تفسيرنا أنّ هناك صلة بين «وجرى على أيدي الرسل بين الشعب كثير من العجائب والآيات» و«حتّى إنّهم كانوا يحملون مرضاهم إلى الشوارع...». وتكون الفقرة «وكانوا يجتمعون بقلب واحد... وتكاثر عدد المؤمنين بالربّ من الرجال والنساء» جملة معترضة توضع بين هلالين، كما فعلنا في ترجمتنا.

يسوع يمنح بطرس سلطانًا خاصًّا (١٦/١٨)

كثيرًا ما يُترجمون هذه الآية بـ«وأنا أقول لك، أنت الصفاة، وعلى هذه الصفاة سأبني كنيستي، وأبواب الجحيم لن تقوى عليها».

لماذا تُستعمل كلمة الصفاة أو كيفا، علمًا بأنّ كلمة «صخر»، بصفتها اسم عَلَم معروفًا في الحضارة العربيّة (أخو الخنساء مثلًا)، تؤدّي المعنى، إذ إنّ فيها جناسًا مع كلمة الصخر أو الصخرة، كما نرى مثل هذا الجناس في اللغة الفرنسيّة مثلًا (Pierre و pierre)؟

أمّا «أبواب الجحيم» فهي عبارة عبريّة لا يفهمها القارئ في أيّامنا، فالأفضل أن نترجمها بمعناها المفهوم، وهو سلطان الموت.

وُالكلمة صار بَشَرًا

كثيرًا ما ورد في الترجمات العربيّة «والكلمة صار جسدًا» أو «لحمًا». الكلمة الأصليّة في النصّ اليونانيّ هي «σάρξ» التي تترجم كلمة «بَشَر» العبريّة، والتي يعبَّر عنها في العربيّة بعدّة كلمات، منها «الجسد» و«اللحم»، وتشير أيضًا في إنجيل يوحنّا إلى الإنسان المفطور على الضعف الذي يؤدّي إلى الموت، كما في العبارة المذكورة. ففي العربيّة، نعرف أنّ كلمة «بَشَر» المستعملة صفةً تؤدّي هنا هذا المعنى[٩].

---

(٩) راجع، Jad HATEM, «Ho Logos sarx egeneto, dans les traductions arabes», *Proche-Orient Chrétien*, T. XXXIX (1989), pp. 237-250.

خواطر في الاستنساخ*

١) لمحة تاريخيّة

منذ فترة غير بعيدة، أدّى توسّع معرفتنا في مجال بيولوجيا الخليّة وعلم الوراثة والتلقيح الاصطناعيّ، وتطوُّر التقنيّات التابعة لها، إلى إجراء التجارب والوصول إلى الاستنساخ عند النباتات والحيوانات.

ومنذ الثلاثينيّات، جرت محاولات في العالم الحيوانيّ للحصول على أفراد متطابقة، بفضل الانشطار التوأميّ الاصطناعيّ، وهي طريقة يمكن تسميتها خطأً استنساخًا.

لقد انتشر تطبيق الانشطار التوأميّ كتقنيّة يمكن استعمالها عند الحيوانات في المختبرات، وذلك لتشجيع إنتاج العديد من نُسخ تمّ اختبارها.

ففي العام ١٩٩٣، نشر رُوبرت ستِلمان (Robert Stilman) وجيري هُول (Jerry Hall)، من جامعة جورج واشنطن، معلومات تتعلّق بتجارب عن انشطارات توأميّة (splitting) لأجنّة بشريّة تحتوي على خليّتين، وعلى أربع وعلى ثماني خلايا جنينيّة، قاما بإجرائها بأنفسهما. جرت هذه التجارب من دون موافقة اللجنة الأخلاقيّة المختصّة، ونُشرت، بحسب قول الباحثَين، «لتنشيط» النقاش حول الموضوع من الناحية الأخلاقيّة.

ولقد اهتزَّ الرأي العامّ العالميّ بشكل فريد من الأخبار التي نُشرت في مجلّة *Nature* الصادرة في ٢٧ شباط (فبراير) ١٩٩٧، حول ولادة العنزة دوللي، عن يد العالمَين الإسكتلنديّين ك.هـ.س. كامبل (K.H.S.)

(*) نصّ أرسله الأكاديميّة البابويّة لأجل الحياة إلى أعضائها في ١٧/٧/١٩٩٧، وقد نقله من الفرنسيّة إلى العربيّة الدكتور باسيل أيّوب (حلب)، الطبيب النسائيّ والعضو المراسل في هذه الأكاديميّة.

(Campbell) ويان ڤِلْمُت (Jan Vilmut) ومعاونيهما من معهد رُوسْلِن (Roslin Institute) في أدنبورغ، ممّا أدّى إلى اتّخاذ مواقف حازمة من قِبَل سلطات مسؤولة ولجان وطنيّة وعالميّة: ذلك بأنّ الحدث كان جديدًا واعتُبر أنّه يقلب الأمور رأسًا على عقب.

وكان لهذا الحدث ظاهرتان جديدتان: الأولى هي أنّه ليس انشطارًا توأميًّا، بل هو أمر جديد جذريًّا يُدعى استنساخًا، أي تكاثرًا لاجنسيًّا (asexuel) وبدون أمشاج (asexué)، يهدف إلى خلق أفراد تساوي، من الناحية البيولوجيّة، الفرد البالغ الذي أعطاها الميراث الجيني الذي انطلقت منه. والظاهرة الثانية هي أنّ هذا النوع من الاستنساخ بالمعنى الحصريّ كان يُعتبَر إلى يومنا أمرًا مستحيلًا، من جرّاء الاعتقاد بأنّ الـ ADN المحتوى داخل الخلايا البدنيّة عند الأصناف الحيوانيّة المتطوّرة قد تجاوز مرحلة التشكُّل (différenciation) ولم يعد بإمكانه أن يعود، كما في مراحل التكاثر البدائيّة، إلى حالة الفاعليّات المتعدّدة (totipotente)، وبالتالي أن تكون له إمكانيّة توجيه نموّ فردٍ جديد.

وبعد تجاوز هذه العقبة المفترَضة، أصبح طريق الاستنساخ البشريّ مفتوحًا، مع العلم بأنّه اعتُبر وسيلة لخلق فرد أو عدّة أفراد تُطابق بدنيًّا الجذم الذي أوجدها.

ولقد سبَّب هذا الحدث، وهو أمر معقول، ردّات فعل قلقة ومنذرة بالخطر. ولكنّه، بعد هذه المرحلة من المعارضة الإجماعيّة، ارتفعت بعض الأصوات توجّه الانتباه إلى ضرورة تأمين حرّيّة الأبحاث العلميّة وعدم إدانة التقدّم العلميّ، حتّى إنّه قيل إنّ الاستنساخ سيكون مقبولًا في المستقبل داخلَ الكنيسة الكاثوليكيّة نفسها.

لذلك، أصبح من المفيد، مع مرور الزمن، أن يُجرى بحث مستفيض لهذا الأمر الذي شُعِر بأنّه حدث يقلب الأمور رأسًا على عقب.

٢) الحدث البيولوجيّ

إذا نظرنا إلى الاستنساخ من الناحية البيولوجيّة، بصفته تكاثرًا اصطناعيًّا، فإنّه يتمّ بدون الخليّتَين التناسليّتَين (أمشاج)، فهو تكاثر

لاجنسيّ (asexuel) وبدون أمشاج (asexué).

وعوضًا من عمليّة التلقيح بالمعنى الحصريّ، هناك «ذوبان» (fusion) لنواة خليّة بدنيّة، أُخذت من الفرد الذي يراد استنساخه، أو للخليّة البدنيّة نفسها مع خليّة البيضة (ovocyte) التي انتُزعت من نواتها، أي التي حُرمت من المخزون الوراثيّ (génome) الذي ترثه من أمّها، وبما أنّ نواة الخليّة البدنيّة تحمل كامل الصفات الوراثيّة (patrimoine génétique)، فإنّ الفرد المستنسَخ يحمل الهويّة الإرثيّة التي يحصل عليها من صاحب النواة البدنيّة، إن لم يكن هناك تشويه ما. إنّ هذا التطابق الوراثيّ الجوهريّ مع الفرد المعطي هو ما يكوّن عند الفرد المستنسَخ الصورة البدنيّة التامّة، إذ إنّه يصبح صورة طبق الأصل له.

إنّ تجربة إدمبورغ لم تنجح إلاّ بعد ٢٧٧ ذوبانًا لنواة خليّة معطي - خليّة البيضة، ولم تنجح سوى ٨ منها، بمعنى أنّ ٨ فقط من أصل ٢٧٧ محاولة تمكّنت من إعطاء جنين قابل للحياة، وواحد من هذه الأجنّة الثمانية وصل إلى الولادة فأعطى النعجة التي دُعيت باسم دوللي.

هناك تساؤلات عديدة وتردّدات كثيرة لا تزال قائمة في شأن مختلف وجوه التجربة. فعلى سبيل المثال، قد نجد، ضمن الـ ٢٧٧ خليّة مُعطية التي استُعملت، بعض الخلايا «السّداتية»، أي التي تحتوي على مخزون وراثيّ غير متشكّل تمامًا، وقد يجب علينا أن نحسب حسابًا للدور الذي يقوم به الـ ADN المحتوى داخل الميتوكوندريا والذي يبقى أحيانًا داخل خليّة البيضة المأخوذة من الأمّ، إلى جانب الأسئلة الأخرى الكثيرة التي لم يحاول الباحثون، مع الأسف، حتّى أن يثيروها. ومهما يكن من أمر، يبقى ذلك حدثًا يتجاوز مختلف صيغ التلقيح الاصطناعيّة المعروفة حتّى يومنا هذا، والتي تتمّ دائمًا باستعمال مشيجتين.

يجب لفت النظر أيضًا إلى أنّ تكاثر الأفراد الذي يُحصل عليه بالاستنساخ، بغضّ النظر عن الطفرات التي قد تحدث نتيجة هذا التدخّل - وقد تكون عديدة - يُفترض أن تؤدّي، في نهاية المطاف، إلى بنية جسميّة، عند الفرد المُستنسَخ، شبيهة جدًّا بالبنية التي أعطاها الـ ADN.

وتلك هي النتيجة الأكثر إزعاجًا، لا سيّما إن افترضنا انتشار هذه التجربة بين أفراد الجنس البشريّ.

وتجدر الإشارة، مع ذلك، إلى أنّه، في حال انتشار عمليّة الاستنساخ بين أفراد الجنس البشريّ، لا يعني هذا الاستنساخ للبنية الجسديّة، بطبيعة الحال، تطابقًا كلّيًا على المستوى التكوينيّ (ontologique) والسيكولوجيّ. فالنفس الروحيّة، وهي العنصر الأساسيّ لكلّ فرد من أفراد البشر، وقد خلقها الله مباشرةً، لا يمكن الأبوَين أن يخلقاها، أو أن تُخلق بواسطة التلقيح الاصطناعيّ، أو بطريقة الاستنساخ. أضف إلى ذلك أنّ النموّ السيكولوجيّ والتربية التي ينشأ عليها الإنسان والمحيط الذي يولد فيه هي أمور تجعل منه دائمًا شخصًا مختلفًا عن أقرانه. والأمر واضح أيضًا بين التوائم التي لا يعني وجود الشبه بينها أنّ هناك تطابقًا. فلا بدّ للخيال الشعبيّ ولهالة القدرة اللامحدودة التي أُحيطت بالاستنساخ أن يوضعا ضمن حدودهما المعقولة.

وبالرغم من عدم إمكانيّة توريط العقل البشريّ الذي هو مصدر الشخصيّة، فقد أوحت آفاق استنساخ الإنسان المستقبليّة بنظريّات افتراضيّة أوجدها حبّ السيطرة اللامحدودة عنده، كخلق أفراد يكونون صورة طبق الأصل لعباقرة أو لأشخاص هم في غاية الجمال، أو «لفقيد عزيز»، أو كاختيار أفراد أصحّاء وخالين من العاهات الوراثيّة، أو كإمكانيّة اختيار جنس الجنين، أو كإنتاج أجنّة تمّ اختيارُها مسبقًا وحِفظُها بواسطة التبريد وزَرْعُها داخل الرحم في ما بعد، لتكون مخزونًا للأعضاء في حال الحاجة إليها.

وإن اعتُبرت هذه النظريّات الافتراضيّة نوعًا من الخيال العلميّ، أمكن في زمن لن يكون بعيدًا أن يُقدَّم باقتراحات استنساخيّة تكون «معقولة» أو «رحيمة»، كإنجاب ابنٍ في عائلة يشكو الأب فيها من لانطفيّة، أو إيجاد البديل لأرملة شارف ابنها على موت أكيد. وعندها يمكن الجزم بأنّ هذه الحالات لا علاقة لها بتصوّرات الخيال العلميّ.

ولكنّ السؤال الذي يبقى مطروحًا هو: ما معنى هذه العمليّة

الأنتروبولوجيّة في حال تطبيقها على الإنسان، وهي حال غير مرغوبة؟

٣) المشكلات الأخلاقيّة المرتبطة بالاستنساخ البشريّ

إنّ الاستنساخ البشريّ يدخل في إطار الممارسات الهادفة إلى تحسين النسل (eugénisme)، فهو معرّض لكافّة الاعتراضات التي حرّمته بشدّة، سواء أكانت أخلاقيّة أم قضائيّة. وقد كتب هانس جُوناس (Hans Jonas) أنّ الاستنساخ هو «بطريقته أشدّ صيغ التلاعب الوراثيّ تعسُّفًا، وبغايته أشدّها استعبادًا. فإنّه لا يهدف إلى تبديل اعتباطيّ للجوهر الوراثيّ، بل إلى «تثبيته» وهو ليس أقلّ اعتباطيّة، ويخالف النظام السائد في الطبيعة»[1].

إنّنا حيال تلاعب جذريّ في العلاقة وفي التكامل التكوينيّ اللذين هما أساس الإنجاب البشريّ من الزاوية البيولوجيّة أو، بالمعنى الحصريّ، من وجهة نظر الشخصيّات. فإنّ هذا التلاعب ينزع إلى جعل وجود الذكر والأنثى عنصرًا وظيفيًّا محض، مرتبطًا بالحاجة إلى استخدام بيضة استؤصلت «نواتها للحصول» على الجنين النسخة. وإلى يومنا هذا، فالأمر يفترض وجود رحم أنثويّ لإكمال نموّ الجنين. وبهذه الطريقة، فإنّ جميع التقنيّات التي تمّ اللجوء إليها في المجال التجريبيّ عن الحيوان تُوضع قيد الاستخدام، ممّا يؤدّي إلى تضاؤل المعنى الخاصّ المرتبط بالتكاثر البشريّ.

وفي الإطار نفسه، يدور الكلام على الدفاع المنطقيّ في الإنتاج الصناعيّ، حيث تقضي الضرورة بالبحث عن متطلّبات السوق والسير قدمًا فيها، إلى جانب تحسين التجارب والوصول إلى نماذج حديثة أكثر تطوّرًا. يؤدّي هذا الأمر إلى استثمار جذريّ للمرأة التي لا يعود الاهتمام بها إلاّ للاستفادة من وظائفها البيولوجيّة (من استعارة البييضات والأرحام). وهناك محاولات تجريبيّة هدفها الوصول إلى إمكانيّة ابتكار أرحام اصطناعيّة، وهي المرحلة الأخيرة في إنشاء «مختبر» لصنع البشر.

---

(١) Hans Jonas, *Clonons un homme: de l'eugénétique à l'ingénierie génétique*, in *Tecnica, medecina e etica*, Enaudi, Turin, 1997, pp. 122-154, p. 136.

إنّ علاقات الشخص البشريّ الأساسيّة باتت مغلوطة في عمليّة الاستنساخ: كالبنوّة، وقرابة الدم، والقربى، والإنجاب. فبإمكان امرأة أن تصبح توأمًا لأمّها، من دون أن يكون لها أب بالمعنى البيولوجيّ، وفي الوقت نفسه أن تبقى حفيدة جدّها. وإذا كان الإلقاح في الأنبوبة (fivette) قد سبّب بلبلة في الروابط بين الأقرباء، فإنّ الاستنساخ جاء ليحطّم هذه الروابط على نحو جذريّ.

وكما يحدث في كلّ تدخّل اصطناعيّ، فإنّنا «نقلّد» و«نتشبّه» بما نجده في الطبيعة، ولكن ذلك لا يتمّ إلاّ على حساب تجاهلنا أنّ الإنسان يتجاوز طبيعته البيولوجيّة، وهي لا تتخطّى أيضًا كيفيّة التكاثر الذي هو خاصّة الأجسام الأكثر بساطة والأقلّ تطوّرًا من الناحية البيولوجيّة.

يروّج الآن أنّ بعض الناس يستطيعون أن يمارسوا سيطرة تامّة على حياة الآخرين، بحيث إنّه بإمكانهم أن يبرمجوا هويّتهم البيولوجيّة - بعد أن تمّ اختيارها بحكم مقاييس اعتباطيّة أو مجرّد آليّة. إنّ هذه الهويّة البيولوجيّة، مع أنّها لا تستنفد هويّة الإنسان الشخصيّة التي تتّصف بالعقل، هي جزء لا يتجزّأ منها. وعلى صعيد آخر، فإنّ مفهوم الإنسان المختار سوف تكون له نتائج ثقافيّة خطيرة، حتّى وإن استثنينا ممارسة الاستنساخ التي لا تزال محدودة، لأنّ هذا المفهوم سيُنمّي الاقتناع بأنّ قيمة الرجل والمرأة لا تنبع من هويّتهما الشخصيّة، بل من صفاتهما البيولوجيّة فقط، التي يمكن تقييمها، وبالتالي اختيارها.

وعلى نطاق كرامة الشخص المستنسخ، لا بدّ لنا أن ننظر إلى الاستنساخ البشريّ نظرة سلبيّة أيضًا، فإنّه سيدخل إلى العالم بحكم أنّه «نسخة» لكائن آخر (ولو لم تكن سوى نسخة بيولوجيّة): فإنّ هذه الممارسة تولّد أوضاع ألم عميق عند الشخص المستنسخ، إذ إنّه يُخشى أن تتعرّض هويّته النفسيّة للخطر، من جرّاء حضور «صِنْوه» الظاهر أو الممكن.

وكما لمّح Jonas، لا يمكننا أن نُدلي بالافتراض الذي يدّعي إمكانيّة نجاح السكوت المقرون بالقبول، فإنّه يكون منافيًا للأخلاق بقدر ما يكون مستحيلًا. وبما أنّ «المستنسَخ» أُنجب بحكم كونه شبيهًا بأحد كان جديرًا

بأن يُستَنسَخ، فلن يكون بقدر أقلّ محطّ أنظار وموضع اهتمام مشؤوم قد يشكّل نيلًا واضحًا من ذاتيّته الشخصيّة.

وإذا كان مشروع الاستنساخ البشريّ يكتفي بالتوقّف «قبل» الزرع في الرحم، محاولًا بذلك أن يتهرّب على الأقلّ من بعض النتائج التي أشرنا إليها حتّى الآن، يبقى، في كافّة الأحوال، مشروعًا مجحِفًا من الناحية الأخلاقيّة.

ذلك بأنّ تحريم الاستنساخ بحجّة الحيلولة فقط دون ولادة طفل مُستنسَخ سيسمح، مهما يكن من أمر، باستنساخ الجنين الحميل، ويحثّ على إجراء التجارب على الأجنّة والحملاء، ويوجب القضاء عليها قبل ولادتها، بإجراء تلاعبات همجيّة على الكائن البشريّ.

إنّ تجربة كهذه هي، في جميع الحالات، منافية للأخلاق، لأنّها تبدّل، بوجه اعتباطيّ، غائية الجسم البشريّ (الذي يُعتَبر نهائيًّا بعد الآن آلة مكوّنة من قطع مجزّأة)، فيصبح مجرّد موضع بحث. إنّ جسم الإنسان هو عنصر أساسيّ من عناصر الكرامة والهويّة لكلّ واحد منّا، ولا يجوز استعمال المرأة لتأمين البيضات التي سوف تتمّ تجارب الاستنساخ عليها.

هذا منافٍ للأخلاق أيضًا لأنّنا، عندما نقوم باستنساخ كائن بشريّ، نكون حيال «إنسان»، وإن لم يزل في حالة جنين.

وبإمكاننا أيضًا، للوقوف أمام الاستنساخ البشريّ، أن نُعيد إلى الأذهان جميع الأسباب الأخلاقيّة التي أدّت إلى شجب التلقيح «في الأنبوبة» بصفته هذه، وأدّت كذلك إلى الاستنكار الجذريّ للتلقيح «في الأنبوبة» عندما يهدف إلى إجراء التجارب فقط.

إنّ مشروع «الاستنساخ البشريّ» هو فشل هائل يُدفع إليه علم أضاع قيمه، فهو يدلّ على قلق شديد يعيشه مجتمعنا، حين يبحث في العلم وفي التقنية «وفي نوعيّة الحياة» عمّا يعوّضه عن معنى الحياة وخلاص الوجود.

أمّا التصريح بـ «موت الله»، وإبداله بأمل باطل في «الإنسان الجبّار»، فسيؤدّيان حتمًا إلى «موت الإنسان». نحن لا نستطيع أن نتجاهل أنّ رفض الكائن البشريّ بصفته خليقةً، هيهات أن يرفع شأن الحرّيّة عند الإنسان، فإنّه يجلب حالات جديدة من العبوديّة وأنواعًا جديدة من التمييز

بين الأفراد وآلامًا جديدة وعميقة. ويُخشى أن يكون الاستنساخ تقليدًا مأسويًا لقدرة الله. فلا ينبغي للإنسان، الذي ائتمنه الله على الخليقة، حين منحه الحرّيّة والذكاء، ألاّ تكون حدود الأعمال التي يقوم بها الرادع الوحيد له. فعليه أن يرسم لنفسه حدودها، بالتمييز بين الخير والشرّ. نكرّر مرّة أخرى أنّ ما يُطلب من الإنسان هو أن يختار، فيقرّر هو بنفسه هل يجب عليه أن يحوّل التكنولوجيا إلى وسيلة للتحرير أم أن يُمسي هو نفسه عبدًا لها بابتكاره أشكالًا جديدة من العنف والآلام.

ولا بدّ مرّة أخرى من تحديد الفارق الموجود بين مفهوم الحياة كهبة حُبّ ومفهوم الكائن البشريّ باعتباره سلعة صناعيّة.

إنّ وَضع حدّ لمشروع الاستنساخ البشريّ هو التزام أخلاقيّ لا بدّ من ترجمته بألفاظ ثقافيّة واجتماعيّة وتشريعيّة. فإنّ تقدّم البحث العلميّ يختلف كلّ الاختلاف عن بروز استبداديّة علميّة تريد اليوم، على ما يبدو، أن تحلّ محلّ نظريّات الماضي. وفي الأنظمة الديمقراطيّة التي ترتكز على التعدّديّة الحزبيّة، نرى أنّ الضمانة الأولى لحرّيّة كلّ فرد تتجسّد في الاحترام غير المشروط للكرامة الإنسانيّة في كافّة مراحل حياته، بغضّ النظر عن المواهب العقليّة أو الجسديّة التي يتمتّع بها أو التي حُرم منها. وباختيارنا الاستنساخ البشريّ، نقضي على الشرط الأساسيّ للعيش المشترك، وهو معاملة الإنسان دائمًا وفي كافّة الأحوال على أنّه هدف وقيمة، ولا أبدًا على أنّه ليس إلاّ مجرّد وسيلة وشيء.

٤) وماذا عن حقوق الإنسان وحرّيّة إجراء البحوث؟

وعلى صعيد حقوق الإنسان، يكون احتمال الاستنساخ البشريّ مخالفة للمبدأين الأساسيّين اللذين هما ركيزة حقوق الإنسان كلّها، وهما مبدأ التكافؤ بين الكائنات البشريّة ومبدأ عدم التمييز.

وخلافًا لما قد يبدو للوهلة الأولى، فإنّ مبدأ التكافؤ والمساواة بين الكائنات البشريّة يُداس بالأرجل حين نلجأ إلى هذه الطريقة في محاولة سيطرة الإنسان على الإنسان. ويأتي التمييز نتيجةً لعمليّة الاختيار وتحسين النسل، التي تندرج في منطق الاستنساخ. وقد أكّدت مقرّرات البرلمان

الأوروبيّ الصادرة في ١٢ آذار (مارس) ١٩٩٧، على نحو لا مواربة فيه، مخالفةَ هذين المبدأين في الاستنساخ البشريّ، وطالبت بإلحاح بمنعه، وذكّرت بقيمة كرامة الشخص البشريّ. والبرلمان الأوروبيّ منذ العام ١٩٨٣، وإلى جانبه كافّة التشريعات التي اتُّخذت، وحتّى الأشدّ تساهلًا، لإضفاء صفة الشرعيّة على الإنجاب الاصطناعيّ، شجبت الاستنساخ دائمًا. ولا بدّ من التذكير هنا بأنّ سلطة الكنيسة التعليميّة شجبت احتمال الاستنساخ البشريّ والانشطار التوأميّ والتوالد العذريّ في المنشور «عطيّة الحياة» (*Donum vitae*) الصادر في العام ١٩٨٧. والأسباب التي، في حال تطبيق الاستنساخ على الإنسان، تؤكّد صفة هذه العمليّة اللاإنسانيّة، لا تأتي من أنّه أقصى صيغ الإنجاب الاصطناعيّ، بالنسبة إلى صيغ أخرى أقرّها الشرع، كالأنبوبة (fivette) أو غيرها. فإنّ سبب الرفض نجده، كما لمّحنا، في إنكار كرامة الشخص المعنيّ بالاستنساخ، وحتّى في إنكار كرامة الإنجاب البشريّ.

فمن أهمّ الأولويّات، في يومنا الحاضر، أن نُعيد الانسجام بين متطلّبات البحث العلميّ والقِيَم الإنسانيّة التي لا تُبطَل. وعلى الباحث العلميّ ألاّ يعتبر رفض الاستنساخ البشريّ من الناحية الأخلاقيّة إهانة شخصيّة له، بل على العكس، فإنّ هذا النهي يقضي على ما في البحث من انحراف قد يحمل الباحث على التشبّه بالخالق، ويعيد له كرامته، علمًا بأنّ كرامة البحث العلميّ تكمن في أنّه من أكمل الوسائل التي وُضعت في خدمة البشريّة.

ومن ناحية أخرى، فإنّ الأبحاث العلميّة في مجال الاستنساخ لها أيضًا تطبيق مشروع في عالم النبات أو الحيوان، عندما يشكّل هذا الاستنساخ ضرورة أو فائدة وجيهة للإنسان أو لسائر الكائنات الحيّة، شرط أن تُراعى قوانين حماية الحيوان والالتزام بالمحافظة على الاختلاف البيولوجيّ الخاصّ بكلّ كائن.

إنّ الأبحاث العلميّة التي تُجرى لفائدة الإنسان، والتي تهدف إلى إيجاد علاج للأمراض، وإلى تخفيف الآلام وحلّ مشاكل النقص الغذائيّ

واستخدام أفضل لموارد الأرض، هي بادرة أمل للإنسانيّة التي اؤتُمنت عبقريّة العلماء وأبحاثهم عليها.

ولكي تبقى العلوم الطبّيّة الحياتيّة على صلة وثيقة بمصالح الإنسان والمجتمع وتدعمها، فمن الضروريّ، كما لمَّح قداسة البابا بولس الثاني في رسالته العامّة «إنجيل الحياة»، أن نلقي تباعًا وباستمرار «نظرة تأمّليّة» إلى الإنسان نفسه وإلى العالم، معتبرين أن ما هو موجود هو مخلوق، ومهتمّين بالانسجام بين العلم ومصلحة الإنسان والمجتمع.

«هي نظرة مَن يرى الحياة في عمقها، ويدرك ما هي عليه من مجّانيّة وروعة ودعوة إلى الحرّيّة والمسؤوليّة، هي نظرة مَن لا يدّعي السيادة على حقيقة الأمور، بل يتقبّلها عطيّة، ويتوسّم في كلّ شيء شعاع الخالق وفي كلّ إنسان صورته الحيّة» (إنجيل الحياة، رقم ٨٣).

الاتّصال بالإله في الديانات القديمة

الأب جوزيف بو حجر اليسوعيّ*

ملاحظات أوّليّة

إنّ دراسة الديانات، التي عرفتها بلاد ما بين النهرين ومصر القديمة، انطلاقًا من الوثائق التي وصلت إلينا، مسألة بالغة الصعوبة. ولا تكمن المعضلة هنا في ندرة الموادّ التوثيقيّة – فهي كثيرة وغنيّة – بل تتمركز في كيفيّة تفسير تلك الوثائق وتأطير محتوياتها. فإلى أيّ حدّ يجوز لنا التأويل؟ أليس من المخاطرة أن نفترض في تلك النصوص ما قد لا تقوله هي في واقع الأمر؟ سندًا إلى هذه الخشية، سأتّبع منهجًا يجعل النصوص تتكلّم بذاتها، وعندئذٍ لا مناص من بقاء مساحات من الظلال والصمت.

خلاصة طرحي أنّه إنّما يُتاح للإنسان أن يتّصل بالألوهة، فقط، حينما يعي فرديّته. وبتعبير آخر، إنّ الإنسان، ما دام لم يعِ إمكان وجوده خارج إطار الجماعة (القبيلة، العشيرة، العائلة، المدينة...) التي ينتمي إليها، فلا يستطيع إلاّ المشاركة في شعائر تلك الجماعة العباديّة والاجتماعيّة. لذا لا يمكن علاقة شخصيّة مع الألوهة أن تقوم إلاّ انطلاقًا من شعور الشخص بفرديّته. وفي هذا السياق نفهم نصّ التوراة في سفر التكوين (١/١٢) حينما يقول الربّ لأبرام: «إنطلق من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك، إلى الأرض التي أُريك». فلا تقوم علاقة شخصيّة بين الله

(*) باحث في علم لاهوت الآباء، أستاذ في جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

وإبراهيم، إلاّ حينما ينقطع إبراهيم عن عائلته ومجموعته الاجتماعيّة. أي حينما يُوجَد إبراهيم بحدّ ذاته، ولا بفضل عشيرته.

١ - بلاد ما بين النهرين

أثارت النصوص الدينيّة الكبرى العائدة إلى بلاد ما بين النهرين القديمة، اهتمامًا شديدًا لدى العلماء، منذ القرن التاسع عشر. وقد رأى فيها بعضهم المصدر المباشر لبعض النصوص التوراتيّة (سفر التكوين). ومن الأكيد أنّ تلك النصوص تبيّن تفكيرًا عميقًا ومتينًا لدى الإنسان في ما يخصّ أصله وبيئته، والمشكلات التي كان يواجهها. ذاك أنّ انتظام البشر في بناء اجتماعيّ معيَّن لا بدّ له من أن يؤدّي إلى ظهور دين ما، أو بالأحرى نشوء عبادة مكوَّنة من مجموعة من الطقوس، تُقام في معبد. وغالبًا ما يؤمّ رأسُ الجماعة - أي الملك - شعائرَ العبادة تلك. وفي هذه الأماكن تتمّ ولادة النصوص الأسطوريّة، التي تحاول تبيان مكانة الإنسان من بيئته. مَن هو الملك؟ مَن هم الآلهة؟ وما هي العلاقة بين مقوّمات المجتمع الثلاث: الآلهة والملك والشعب؟ وطبعًا تظلّ المسألة الكبرى: الموت والبقاء.

تحتوي ملحمة جلجامش في طيّاتها على كلّ هذه التساؤلات. فقد كان جلجامش ملكًا حكيمًا وجبّارًا، لكنّ حكمه كان قاسيًا. ولذلك شكته رعاياه إلى الآلهة قائلةً: «إنّه لا يترك البنين لآبائهم. وهو ليلًا نهارًا يجلب العنف». فأتته إحدى الإلهات بمَن ينافسه ويتصدّى له، هو إنكيدو. وكان رجلًا كثّ الشعر، أزغب كالحيوان، متوحّشًا قويًّا، يعيش مع الحيوانات البرّيّة. هل هذا تذكير بحال الإنسان الأولى قبل أن يتعرّف على فضائل الحضارة؟ لقد عرف إنكيدو التحضّر من خلال المرأة. فقد تقدّمت منه بغيّة مقدّسة، وبعد أن جذبته بسحرها، أعطته شكلًا إنسانيًّا، بحيث إنّ الحيوانات البرّيّة التي كانت هي رفقته الأولى، أنكرته، وجعلت تهرب منه: فهو لم يعد ينتمي إلى سِرْبها. إذ ذاك قادته البغيّة المقدّسة إلى جلجامش. فتقاتل إنكيدو وجلجامش، ثمّ تصالحا وامتدّت بينهما أواصر الصداقة.

ترك جلجامش وإنكيدو المدينة للقيام بمغامرة. فقرّرا مجابهةَ العملاق الذي يحرس غابة الأرز. وبعد قتال عنيف، قَتل جلجامش وإنكيدو حارس الغابة. وبنتيجة هذا المجد وقعت الإلهة إنانا (عشتار) في حبّ جلجامش. لكنّه رفض أن يبادلها الحبّ، لاطّلاعه على ألاعيبها ومَكرها بالبشر. إزاء تلك الإهانة بعثت الإلهة الثور السماويّ كي يُهلك جلجامش ومدينته. لكنّ جلجامش وإنكيدو تمكّنا من قتل الثور، ووضعا قلب هذا الثور على مذبح الإله شمش.

وقد تمادى إنكيدو بإهانة الإلهة إنانا، فأخذ كتف الثور، ورمى وجهها به. وبذلك تخطّى الرجلان كلَّ الحدود في تحدّي الآلهة، محاولَين التعالي على وضعهما البشريّ. لذلك تقرّر أن يموت إنكيدو. ذهل جلجامش لمصرع صديقه، وارتعب من الموت، فقرّر أن يتجنّب مصير صديقه، فوضع لنفسه هدفًا جديدًا هو الخلود، وهذا امتياز آخر من امتيازات الآلهة. فقام برحلة لالتقاء الإنسان الوحيد الذي نجا من الطوفان بعد أن قام ببناء فُلْك [سفينة]. وفي نهاية المَطاف، وبعد رحلة طويلة وعسيرة، وصل جلجامش إلى حيث أوتاناپاشتم الخالد، فقصّ على جلجامش حكاية الطوفان. وقدّم له نبتة بحريّة فيها قوّة تعيد الصِّبا إلى مَن يأكلها. وعلى طريق العودة، توقّف جلجامش هنيهة ليشرب، فوضع النبتة على الأرض. وفجأة خرجت حيّة من الأرض، كانت قد شمّت رائحة النبتة، فأكلتها، فتبدّل جِلدها، وعاد جلجامش إلى بلاده، وإلى ملكه.

هذا النصّ ذو الجمال النادر، يحمل الكثير من المعلومات المتعلّقة بمختلف النواحي من معتقدات السومريّين والأكاديّين القدماء، حيث تتداخل الفلسفة والدين. وأوّل ما يلاحظه القارئ أنّ الآلهة، في الواقع، يكونون على صورة البشر. ففيهم كلّ الأهواء والمشاعر البشريّة، من الحيلة والمكيدة، إلى الغَيْرة والغدر والتحيُّز، والمنازعات، وما إلى ذلك من أخلاق الآدميّين.

وما يشدّ الانتباه أكثر، الرأي الذي يكوّنه الناس عن الآلهة. وجلجامش وإنكيدو يعبّران عن هذا الرأي بوضوح كلّيّ، ومفاده أنّ

الإنسان لعبة بين يدي الآلهة. وقد يعمل بعض البشر على التفلّت من قبضتهم، لكنّ حظّهم من النجاح في ذلك التحدّي ضئيل. والأشدّ مرارة أنّ الإنسان محكوم بالموت، ولا حيلة له في ذلك. وإذا أكلت الحيّة نبتة تجديد الصبا فتبدّل جلدها، ففي ذلك إشارة إلى التجدّد الدائم في الطبيعة وتعاقُب الفصول. وهنا لا بدّ لنا من طرح السؤال التالي: عندما يكون الإنسان أمام مجموعة من الآلهة الذين يتخاصمون ويتدافعون، فأنّى له أن ينشئ مع أيّ منهم علاقةً شخصيّة؟ وكيف يختار أحدهم من غير أن يُثير حفيظة الآخرين وحسدهم؟

لعلّ الديانة المصريّة القديمة تكون أقلّ تشاؤمًا من هذا الجوّ العابس!

٢ – مصر القديمة

النصوص العباديّة المصريّة وفيرة. وهي تمتدّ على عدّة عشرات من الأجيال والقرون. وفضلًا عن ذلك، تنتسب هذه النصوص إلى منابع شتّى، بمعنى أنّها صادرة عن «مراكز» دينيّة مختلفة ومتباينة. فنراها تحمل تصوّرات متفاوتة عن الكون والوجود، يعْوزها التطابق ولا تتماثل بالضرورة في ما بينها. لذا يتعذّر علينا إيرادها هنا. وقد اقتبس الإغريق الكثير من معتقدات الأقدمين، وأساطيرهم، وكتاباتهم. ولا يفوتنا أنّ قدامى المصريّين تجاوزوا قدامى بلاد الرافدين في الاتّصال بالإله، متمثّلًا بشخص الفرعون. فالفرعون ابن الإله رعْ، فكان من حقّه التكلُّم معه. وهو أَولى الناس بالكِهانة، وعلى يديه تُستحضَر كلّ الخيرات التي يَهَبُها الإله للشعب.

لهذه الأسباب تبدو نادرةً النصوصُ التي تصف التقوى وهذا الانسحاق الذي يلفّ المؤمن إذ يكون في حضرة الإله. أمّا الأحلام التي تظهر فيها الآلهة، فموقوفة على الفرعون وكبار القوم في المملكة. وأمّا الشخصُ العاديُّ، فأكثر ما يراه في نومه هو شبح بعض الموتى وقد جاؤوا يطالبون بترميم قبورهم. ومن اللافت أنّ الاتّصال بالآلهة كان لا يتجاوز

الأوساط المقرّبة من الفرعون. وكلّ توسّل إلى السماء يمرّ برضى الفرعون والدوران في فلكه.

نودّ هنا أن نتوقّف على الظاهرة المهمّة التي تمثّلت في الفرعون آمينوفيس الرابع، المشهور بأخناتون. فقد نظّم هذا الفرعون، لمجد آتون، الإله الشمس، تراتيلَ وصلوات شخصيّةً ودافئة، جاءت في منتهى الروعة. فهو لم يتورّع عن القول لمعبوده: «أنت ساكن في قلبي». ولكنّه يسارع إلى القول: «ليس لأحد أن يعرفك سوى ولدك أخناتون». والسبب في هذه الحصريّة يوضحه أخناتون نفسه، إذ يضيف: «إنّ أخناتون منشعب من صلبك». وهذا ما يؤيّد اعتقادهم بأنّ الملك من جِبِلّة إلهيّة، وأنّ الإله هو أبوه حقًّا. ولا يفوتنا هنا أن ننوّه بما ينسب إلى أخناتون من ثورة توحيديّة في الدين. وعلى نحو ما سنفصّله لاحقًا، لا سبيل لاتّحاد «صوفي» بالإله، خارج إطار التوحيد الدينيّ، أو ما يقرب من التوحيد.

على صعيد المعتقدات الجنائزيّة يقتضي التفريق بين ما يعود منها للملك وما يعود للشعب. فالملك، إذ يموت، يتّخذ مكانًا له إلى جوار الآلهة، فوق الزورق الشمسيّ. إنّه الأوزيريس.

ولكن، سواءٌ أتعلّق الأمر بالملك أم بالشعب، لا تستمرّ الحياة بعد الموت ما لم يُحفظ الجسد، كشرط أوّليّ. وفي هذا الشرط تعليل العناية البالغة والاحتياطات الكثيرة التي ترمي إلى هذا الغرض، من أهرام وتحنيط، ولعنات تُصبّ على نابشي القبور وناهبيها، وما إلى ذلك. ولا يفوتنا أن نشير إلى الرحلة الجوفيّة التي تتمّ تحت الأرض، وسط عالم مليء بالأفاعي الرهيبة، التي تحرس الأبواب، ويقتضي استرضاؤها. كلّ ذلك يفسّر هذا الكمّ الهائل من الأدعية والتعاويذ التي كانت تصحب الميت.

ماذا عن بقاء أفراد الشعب العاديّين أحياءً بعد الموت؟ لقد سارع الناس إلى الإفادة من مثال أوزيريس في موته. فهو إله التجدّد للأرض وما عليها من نبات. وكان ملكًا أسطوريًّا على مصر، قتله أخوه سيث (Seth)،

ومزّق جسده إربًا نثرها في مصر كلّها. فتولّت إيزيس، زوجة أوزيريس، لملمة الأجزاء المتناثرة من جسد زوجها، وأغدقت عليها الطيوب وأقامت طقوسًا عديدة، حتّى استعاد الحياة وحملت منه، فوضعت ولدًا أسمياه هورس [حور]. فلمّا شبّ، انقضّ على سيث وقتله. وخلاصة هذه الحكاية أنّ أوزيريس كان ملك بلاد الموتى، ومبدأ تجدّد الحياة، في آن. وكانوا يصوّرونه ملفوفًا بكفن يذكّر بالموت، ويجعلون صفحة وجهه سوداء، في إشارة إلى الحياة الناشطة في أرض وادي النيل، الخصبة والغنيّة بأسباب العيش.

وكان المصريّون من أبناء الشعب يستعيدون الطقوس التي قامت بها إيزيس لإعادة أوزيريس إلى الحياة، ويحيطون جسد ميتهم بتلك الطقوس، على مثال أوزيريس الذي يرادفون بينه وبين الحياة، فيصير هذا الميت نسخة مجدّدة عن أوزيريس، مهيّأة لاستئناف الحياة مثل أوزيريس تمامًا.

وفي زمن متأخّر، انتشرت رواية أخرى تؤكّد أنّ سيثًا كان قد لفّ أخيه أوزيريس الميت بجلد بقرة، وألقى به في النيل، فغرق. وعلى هذا يتحوّل الغرقى إلى نسخ عن أوزيريس مؤهّلين للبقاء مثله.

وعلينا أن نُشير منذ الآن إلى أنّ علاقة الغريق، أو الميت عمومًا، بأوزيريس، ليست من قبيل التماهي معه. فالتماهي مع البطل الميت ورجاءُ القيامة على مثاله، كانا وقفًا على المذاهب الأسراريّة، كما سنراه في مرحلة لاحقة. أمّا الموت هنا فواقعيّ وليس رمزيًّا كما في ديانات الأسرار، كما أنّه ليس إطارًا لطقوس وتجارب مساريّة [مسارّة = مشاركة في الأسرار]. فالطقوس المصريّة هي جنائزيّة سحريّة.

٣ - الإغريق

يتعذّر علينا، في إطار هذه العُجالة، الغوصُ في أعماق الديانة الإغريقيّة، حتّى بمعنى الكلمة العامّ. فالمادّة الدينيّة، المتراكمة خلال الأزمنة، مادّة بالغةُ الكثرة. وينبغي أن نراعي، لدى درس تلك المادّة،

الأحداث والتطوّرات التاريخيّة المتعاقبة التي أثّرت فيها، وتبدُّل العقليّة الدينيّة والفلسفيّة، الأمر الذي يضيف إلى المسألة تعقيدًا لا ريب فيه. فالتغييرات في التصوّرات الدينيّة تزيدها ثراءً ينعكس بالضرورة تعقيدًا فيها، الأمر الذي يحملنا على الاكتفاء، من بين تلك الخرافات، بعرض شخصيّتين اثنتين سنعود إلى سيرتهما غير مرّة في تضاعيف دراستنا هذه.

أ - ديونيزوس

جاء هذا الإله من الشمال، من تراقية، لكنّه سرعان ما ثبّت جذوره في بلاد الإغريق. وقد أنجبته الإلهة صِمِيلي من زوجها الإله زوش، ملك الآلهة. وسنروي حكايته كما استخلصها علماء اللغة من النصوص، وبخاصّة من الألقاب التي أُطلقتْ عليه. إنّ اسم صميلي يعني الأرض في اللغات الصقلبيّة [السلافيّة]. وقد حمل ديونيزوس مدّة طويلة لقب پيريپيروس، وپيريجيناس، ومعناه المولود من النار. وكانت الصاعقة طوع بنان أبيه زوش، ملك السموات، يمارس بواسطتها قوّته. ولنا أن نتصوّر أنّ الأرض والسماء تداخلتا في شخص ديونيزوس، من خلال الصاعقة السماويّة التي تمنح الأرض مطرًا يخصبها، فينبت الخير من التربة، بفضل هذا الاتّحاد، حاملًا الحياة إلى الدنيا، متجسّدة في شخص ديونيزوس. فلا عجب أن ينسب الإغريق في ما بعد، إلى ديونيزوس، تمدينَه الناس بتعليمهم أعمال الزراعة. بيد أنّ هذا التصوّر البدائيّ كاد يضحي غير ظاهر في التصوّرات اللاحقة التي كيّفتها الحضارة تباعًا.

وإليك رواية أخرى لحكاية ديونيزوس، تزعم أنّ أمّه صميلي كانت بنت قدموس ملك طيبة، لكنّها حملت من زوش. وقد ضربت الصاعقة غرفتها فماتت، فجاءت ولادة ديونيزوس قبل الأوان. لذا أخذه أبوه زوش، وأدخله في فخذه كي يكمل فترة حضانته، وتكون ولادتُه غير منقوصة. وهذه الرواية تضفي على ديونيزوس سمة إلهيّة صريحة، خلافًا لأنصاف الآلهة سواه الذين وُلدوا من إلاهات وبشر، أو من آلهة ونساء أرضيّات. وتضيف الحكاية أنّ هِيرا، زوجة زوش، أصابتها الغيرة من

ديونيزوس، المولود بنتيجة مغامرة زوجها الغراميّة. فقرّرت أن تنتقم لشرفها، فغافلت حرّاسه اليقظين، واجتذبت الصغير إلى خارج القصر مستخدمةً الألعاب، من رُنبة وبلبل وعُظيمات ومرآة، فقبض عليه التيتان أبناء الأرض، وكانوا أعداء النظام الأولمبيّ الذي يمثّله زوش، فمزّقوا الطفل إربًا، ووضعوا القلب جانبًا، وجعلوا الباقي في حلّة، وطبخوه. وتذهب بعض الروايات إلى أنّ التيتان عادوا وأكلوه، فأنزل زوش القصاص بالتيتان فضربهم بالصاعقة، وتمّ تكفين ديونيزوس وجرى دفنُه في معبد أبولّون بدلفوس. لكنّ ديونيزوس بُعث حيًّا بفضل تدخّل الآلهة، أمثال ديميتر وآتينا.

تتحدّث روايات أخرى عن عقوبات أنزلها ديونيزوس بپانثي ملك طيبة، وكان ابن خالته آجافي، أخت أمّه صميلي. وتفصيل ذلك أنّ الأخوات صميلي وإينو وآجافي وأوطونوي تأثّرن بنشوة الجنون (مانيا) التي أطلقها ديونيزوس، فمضين في نزهة مجنونة فوق الجبال، والتقين الملك پانثي، فتوهّمن أنّه أسد، فقبضن عليه ومزّقن جسده. وقد يضيف الإغريق إلى هذا السيناريو أمورًا تتّصل بأكل لحوم البشر، على نحو ما فصّلناه آنفًا من أمر التيتان مع الطفل ديونيزوس. وربّما جاءت هذه الخرافات استذكارًا لطقوس بائدة، كانت تشتمل على تقديم ضحايا بشريّة، كانت من الأطفال على أرجح التقديرات.

ب - أورفيوس

ظهرت الحركة الأورفيّة حوالى القرن السادس ق.م. وهي تنتسب إلى ساحر مميّز، هو الشاعر المغنّي الجوّال أورفيوس. فقد كان دأبه أن يسحر وحوش الغابة بموسيقاه. ونزل إلى الجحيم، ثمّ عاد منه. وقد تداول الناس أخبار أتباعه المعروفين بالأورفيّين (orphéotélestes) منذ حوالى القرن السادس ق.م. وجاء ذكرهم في ازدراء على لسان أفلاطون، في زعمه أنّهم كانوا يطوفون المدن، مدّعين القدرة على استنزال الغفران وتحقيق التطهّر من الذنوب التي يقترفها بنو البشر.

وقد نشأ مسلك عُرِف بالأورفيّة، كان يشتمل على بعض المحرّمات، ومن بينها تحريم أكل اللحم. ذاك أنّ أورفيوس حظَر القتل، واستطرادًا بات محرّمًا سفك دم أيّ كائن حيّ. وهذا التحريم يتعارض مع الأضاحي الدامية التي كانت شائعة في بلاد الإغريق، حيث كان الناس يأكلون لحم الضحيّة، وتكتفي الآلهة بشمّ الرائحة المتصاعدة من الدهن المحترق. وعلى هذا، تُشكّل الأورفيّة احتجاجًا على عبادات كانت تقليديّة. وامتدّ احتجاج الأورفيّين إلى اللاهوت الهيزيوديّ، الذي يقول إنّ أصل الكون هو الفوضى، فيما قالت الأورفيّة بنشوء الحياة من البيضة. ففي البيضة ملاءة الكينونة وسمتها الكلية، ولكنّها تنحطّ فتتحوّل إلى حيوات فرديّة. بكلام آخر، تتفرّع الكيانات الفرديّة من انحطاط الكيان الأصليّ السامي والموحَّد. وهنا تدخل أسطورة ديونيزوس. ذاك أنّه عندما مزّق التيتانُ جثّة الطفل ديونيزوس، تجاوزوا مرتبة الأضحية الدامية بمجرّد أن جمعوا أجزاء الجسد المقطّعة فسلقوها وطهوها، قبل أن يأكلوها، مدخلين على هذا النحو أسلوب الأضحية غير الدامية. غير أنّ زوش عاجلهم بالصاعقة، فتولّد البشر من رمادهم.

وبذلك يكون البشر أبناء التيتان وديونيزوس في آن، أي أنّ للبشر جذرين: فجذر أرضيّ ناشئ من هؤلاء التيتان، وجذر إلهيّ سببه أنّ بقايا جسد الإله ديونيزوس كانت ما تزال في معدة التيتان عندما انقضّت عليهم الصاعقة فأهلكتهم. وهذه الثنائيّة في أصل البشر تفسّر في رأي الأورفيّين الصراع الناشب بين الخير والشرّ. لذا كان التطهُّر هو السبيل إلى إطلاق الألوهة الحبيسة في الإنسان، عن طريق تنقية الجسد. فالجسد هو السجن الذي تحبس فيه النفس بسبب ما تقترفه من ذنوب.

٤ - الإسكندر الكبير وخلفاؤه

أ - أحوال الحواضر الجديدة

لقد غيّرت فتوحات الإسكندر بصفة نهائيّة وجه العالم المعروف في ذلك الزمان. وجرى هذا التغير في منحيَين اثنين. ذاك أنّ مجموعتين من

الشعوب تداخلتا وتمازجتا شيئًا فشيئًا، وهما مجموعة الشعوب المنتشرة في ما كان يعرف بالغرب، ويتكوّن من السواحل الشرقيّة للبحر المتوسّط، وما كان يعرف بالشرق ويتكوّن من الشعوب المنتشرة من الشرق حتّى ما وراء نهر دجلة، وهذا التمازج أنتج بالضرورة تبديلًا في الحياة الاجتماعيّة. ما أدّى إلى تغييرات في الحياة الدينيّة والعبادات. وقد كانت الحالة الاجتماعيّة في الحواضر الإغريقيّة عشيّة فتوحات الإسكندر، كما استخلصها هـ. جانمير (H. Jeanmaire)، «مرتبطة بالاتّحاد القائم بين الأعياد والشبكة المعقّدة من التنظيمات الأسريّة والمجتمعيّة، يشخّصها ويحقّق لحمتها إحساس مطمئن وملحاح بالفروض المنبثقة من ذاك الاتّحاد الذي يبدو في الوقت نفسه طاعة»[1]. لكن ذلك كلّه قد زال لاحقًا. فسكّان المدن التي أسّسها الإغريق في هذا الشرق كانوا ينتمون إلى أصول متنوّعة، وينضمّ إليهم آخرون اقتلعوا من ديارهم، بمَن فيهم الإغريق أنفسهم.

إنّ مجتمع هذه الحواضر الهلّينيّة كان يفتقر إلى التماسك الاجتماعيّ الذي عرفته الحواضر القديمة. فقد تبدّدت كلّ العناصر التي تتيح لسكّان هذه الحواضر أن يحدّدوا هويّتهم، وزالت الركائز المجتمعيّة والدينيّة، الأمر الذي أفسح المجال لظهور حاجات جديدة، على الصعيدين الدينيّ والمجتمعيّ. وغالبًا ما تترجَم هذه الحاجات في «قيام جمعيّة لعبادة إله ما، وقد يكون هذا الإله معبودًا قوميًّا حملته جماعات الوافدين معها من موطنها الأصليّ، أو يكون إلهًا محلّيًّا يتعبّد له السكّان الأصليّون»[2]. وفي سياق هذه الجمعيّات العباديّة تنشأ لحمة جديدة للنسيج الاجتماعيّ الناشئ. وكانت هذه اللحمة تتوثّق من خلال الولائم، التي تقام في أوقات محدّدة ودوريّة مرتبطة بالمناسبات الدينيّة، فتساعد على تكوين هويّة معيّنة.

وهنا نسجّل أمرين مهمّين جدًّا:

- الأوّل أنّ أفراد هذه الجمعيّات لا تربط بينهم وحدةُ الدم والرحم.

---

(1) H. Jeanmaire, *Dionysos*, Payot, Paris, 1951, p. 420.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٢١.

فهم ليسوا مولودين في إطارها، وإنّما انتموا إليها بالاختيار لا بالتاريخ: إنتمَوا كأفراد يريدون الانضمام إلى الجمعيّة الناشئة، خلافًا للماضي، عندما كان المرء يرث انتماءه عن القبيلة، بفضل وجوده فيها بالولادة. والتجمّع الذي يتكوّن منه الجسم الاجتماعيّ الجديد ليس اتّحاد عائلات أو عشائر يدخل أبناؤها دخولًا آليًّا فيه، وإنّما هم اختاروا بأنفسهم هذا الدخول، فيقبلهم الأعضاء الآخرون في الجمعيّة.

- والأمر الثاني يَدخل في باب العلاقة بالإله. ففي الحواضر القديمة كان الناس لا ينتقون آلهتهم، بل يرتضون آلهة الأسرة أو العشيرة والحاضرة، حتّى إذا ما ارتحلوا وأقاموا في بلد آخر، حملوا معهم آلهة الوطن الأصليّ. وفي الحال الجديد تبدّلت الصورة، فالمرء ينتقي الإله الذي يودّ التعبّد له، بحيث تقوم بين العابد والمعبود روابط خصوصيّة. وكان يرتبط القبول في الجماعة بإقامة مسارّة [مشاركة في (أو دخول إلى حيّز) الأسرار] كانت تمثّل ولادة جديدة في عائلة العابد الجديدة وكذلك في مدينته الجديدة. ولهذا الواقع أهمّيّة قصوى. فالفرد لا ينفي وجود آلهة أخرى مغايرة للمعبود الذي اختاره، لكنّه يكون معنيًّا بمعبوده المختار وحدَه.

إنّ المصاعب التي كان المرء يواجهها في الماضي عندما يغترب، إذ يواجه عبادات غير عبادة عشيرته التقليديّة، قد زالت بعد فتوح الإسكندر، التي أفسحت للتجارة الواسعة وما يترتّب على التجارة من علائق مجتمعيّة، وتجمّعات عباديّة أتاحتها الإمبراطوريّة الهلّينيّة، الأمر الذي جاء مؤاتيًا للتحرّك الأفقيّ والتنقّل بين أجزاء الإمبراطوريّة التي قامت في أعقاب الفتح الإسكندريّ. فلمّا ورث الرومان تركة الإسكندر المقدونيّ وخلفائه، وبدأ العصر المسيحيّ وحقّقت الحواضر القديمة والجديدة نموًّا متزايدًا، تَزايَدَ التنقّل في الإمبراطوريّة، واقتلاعُ الناس من بيئتهم وعشيرتهم، وتكاثَرَ العبيد تأتي بهم الحروب وتلقي بهم في الأسواق والحواضر المتنامية. وإلى طبقة العبيد تكوّنت طبقة البروليتاريا من الحرفيّين والفلّاحين الذين قطعت أرزاقَهم منافسة العبيد لهم، إذ هم أقلّ

تكلفة. ومع الپروليتاريا تكوّنت طبقة برجوازيّة، وانتفع المتموّلون الكبار من هذا التوسّع العظيم الذي أتاحته الإمبراطوريّة للتجّار.

ب - تطوّر الذهنيّة الدينيّة

ساعد الوضع الجديد في تطوّر الذهنيّة الجماعيّة نحو نوع من التوحيد الدينيّ. فكما ذكرنا آنفًا، ساهم هذا الوضع في توجيه العلاقة بين العابد ومعبوده نحو مزيد من الشخصانيّة. ثمّ إنّه، رغم التحسّن الظاهر في الأحوال الاقتصاديّة، تسبّب شظف العيش والمصاعب الكثيرة التي تعاني منها الطبقات المعدمة، في نشوء حاجة إلى الحماية والتعاطف. ومع تزايد القلاقل الداخليّة بدءًا من القرنين الميلاديّين الثاني والثالث، استشرى انعدام الاستقرار، الأمر الذي فجّر المساءلات الكبرى حول أصل الإنسان وما ينتهي إليه، وحول هويّته الصحيحة، وهل لحياته من معنى؟ ولماذا الشرّ؟ وهل الإنسان حرٌّ أم هو ألعوبة القدر؟ وماذا بعد الموت؟ وهل من خلاص للفرد؟ وهكذا تنامى وعي الذات، والتدرّج إلى اكتشاف قيمة المصير الشخصيّ والفرديّ. وقد ذهب بعض المؤرّخين إلى وصف هذه الحقبة بـ«عصر القلق».

وظلّت العبادة الرسميّة والتقليديّة ظلّت قائمة باحتفالاتها الباذخة، لكنّها فرغت من معناها العميق شيئًا فشيئًا. وبصفة خاصّة، خلَت من فعّاليّتها للبشر. وهنا نتساءل: ما هو الأمر الذي يؤثّر حقًّا في الناس؟ إنّه العبادة والأسرار المحيطة بآلهة يستطيعون التعامل معها: آلهة على قياس البشر! لقد كانوا يحتاجون إلى «قدماء إنسانيّين»، في وسعهم أن يتفهّموا وضع الناس الذين يجابهون القلق المتّصل باستحقاقات الحياة، وأن يحتضنوهم بصفة كونهم آلهة، ويقدّموا إليهم الحماية المطلوبة، والإجابة عن مساءلاتهم، وهي مساءلات تتطلّب أجوبة سريعة وأكيدة. وقد باتت التعاليم والفلسفات السائدة في المعاهد العليا (الأفلاطونيّة)، بل في المعاهد الوسطى (الأرسطاليّة) أيضًا، لا تلبّي احتياجات الناس في القرنين الثاني والثالث الميلاديّين، إذ أصيبت العقلانيّة والروح العلميّ

بالانحطاط، على حدّ قول الأب فستوجيار[٣]. لذا بات الجواب الصحيح والأكيد يرجى من وحي يصدر عن الإلٰه.

عثر المنقّبون، في منطقة الفيّوم بمصر، على لوائح من الأسئلة تعود إلى القرن الثاني الميلاديّ، كانت تلقى على عرّاف الإله. ومنها نستشفّ ما كان يشغل عقول الناس في ذلك الزمان ونستنتج أنّ العبادات الأسراريّة كانت منتشرة في مختلف أنحاء الإمبراطوريّة الرومانيّة. أمّا الشخصيّات البطوليّة التي كانت تقدَّم إليها العبادات، فكانت كثيرة، نخصّ منها بالذكر إيزيس وآطيس، وديونيزوس، فقد كانت الأوسع شعبيّة.

لكنّ البحث الغيبيّ لم يكن مقتصرًا على تلك الشعائر المرتبطة بالشخصيّات البطوليّة. فثمّة أشخاص آخرون واسعو الثقافة، كانوا يبحثون عن الإجابة عن مساءلات الحياة في مواضع أخرى خارج نطاق ديانات الأسرار التي كانت تحتفظ بهالة من السحر تصحب احتفالات المسارّة. وبالتالي فقد بحثوا عنها في الأفلاطونيّة، وخصوصًا الأفلاطونيّة الجديدة. وكنّا قد ذكرنا آنفًا أنّ الأورفيّة ترى للإنسان أصلًا مزدوجًا، سماويًّا وأرضيًّا معًا. وتذهب الأفلاطونيّة إلى القول بوجود مسبق للنفوس، وبأنّها سقطت في المادّة التي منها نشأ الجسد، فباتت النفس سجينة في هذا الجسد. وقد أيّد أفلوطين، فيلسوف الأفلاطونيّة الجديدة، هذا القول، إذ رأى «أنّ النفس لا تستنفدها الأمور الحسّيّة، وأنّ فيها جذوة تشدّها إلى العالم الروحيّ»[٤]. والعالم الروحيّ هذا هو عالَم الألوهة. وإنّما نشأت وتشعّبت مذاهب الهرمسيّة والعرفانيّة الغنوصيّة، في القرون الأولى من العصر المسيحيّ، انطلاقًا من هذه النظرة إلى التركيب البشريّ، بما هو نفس وجسد في آن.

---

(٣) A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Gabalda, Paris, 1944, pp 4 et ss.

(٤) Cité par P. Hadot, *La fin du paganisme*, HISTOIRE DES RELIGIONS, II, Pléiade, N.R.F., Paris, 1972, p 87.

٥ - ديانات الأسرار

إذا استعرضنا الديانات ذات الأسرار، تبيّنت لنا خصائص مشتركة بينها، سنحاول استخلاصها. أُولى هذه الخصائص أنّ كلًّا من تلك الديانات تركّز عباداتها على بطل، أي على امرئ (أو امرأة) كان له مصير خارق للعادة، ما يرفعه إلى مرتبة الألوهة، أو ما يدانيها. وتؤسِّس أسطورة البطولة هذه على حكاية خلاصيّة، تفترض حصول موت، ويكون في الغالب موتًا عنيفًا، تعقبُه استعادة الحياة. وتروي تلك الحكاية حياة البطل وما فيها من تقلّبات، وأكثرها يدور حول مآثره والخير الذي صنعه. ثمّ تبرز قصّة موته العنيف. فمثلًا نرى أوزيريس أو ديونيزوس وقد مزّقا إربًا. وتلي ذلك قيامة البطل، تروى في سياق عجائبيّ. وهذا ما يسمّى بالقصص الأسطوريّ. وفي الواقع، تستعيد هذه الحكايات عبادات سالفة، ارتبطت بمواضع محدّدة منذ قديم الزمن. إلاّ أنّ العبادة المندرجة في سياق هذه الديانات الأسراريّة تتّخذ هنا منحًى آخر، أكثر فرديّة.

والأمر الثاني يتعلّق بتأويل الأسطورة تأويلًا تتكوّن منه العقيدة في العبادة الأسراريّة. فالرواية الأسطوريّة تستوجب التأويل لكي تندرج في حيّز الأسرار، لأنّها في شكلها الأوّليّ لا تعدو أن تكون عرضًا لتقليد مرتبط بموقع للعبادة أو بإحدى العادات. أمّا وقد تبدّل السياق العباديّ الذي ترتبط به الأسطورة، فينبغي لها أن تستجيب لوظيفتها الجديدة. وما عاد المطلوب أن يعلم الناس كيف نشأت وترسّخت هذه العبادة أو تلك، بل المطلوب أن يَفهم المريدُ السالك في المسلك الأسراريّ أنّ الشجون والأقدار التي يمرّ فيها البطل الأسطوريّ إنّما هي نماذج ثابتة ترتكز وتتأسّس عليها مستقبلًا حياة السالك. وما كان سلسلةً من الأحداث العجيبة يضحي هنا مشروعًا لحياة المُسَرّ إليه الجديدة. ومصير البطل مدعوّ لأن يصبح بطريقة صوفيّة هو مصيَر المؤمن. وبالتالي فإنّ انتقال البطل، بوساطة الموت، من الحياة الأرضيّة إلى حياة لا نهاية لها، يصير منطبقًا على صيرورة المؤمن. ولمّا كانت الأحداث التي ترويها الأسطورة لا يمكنها أن تنطبق بحرفيّتها على حياة السالك المُسَرّ إليه، أو على مجموعة

العبّاد، كان لا مفرّ أمام المرشد المُيسِّر من أن يؤوّلها، تأويلًا رمزيًّا، فتصير قابلة للتطبيق على الجميع، وفي طليعتهم السالك نفسه.

يجب أن لا يغيب عن بالنا أنّ هذا التعليم يتوجّه إلى سائر المؤمنين المجموعين في «التليستريون» (مكان المسارّة). لذا هو تعليم جماعيّ. وحتّى لو كانت أسطورة البطل ومغامراته معروفة عند كلّ الناس، أو من الممكن أن تكون معروفةً، فالتفسير الرمزيّ يبقى سرّيًّا، ومقتصرًا على المسرّ إليهم، لأنّه يجب أن يكون الإنسان قادرًا على استيعاب المعنى الحقيقيّ. بالفعل، إنّ بعض تفاصيل الأسطورة تكون غالبًا وعرة أو ماجنة. وكلّ تعليم المسرّ يركّز على إيجاد المعنى الرمزيّ المحترم والذي ينبغي تطبيقه على المسرّ إليهم. إنّه إذن ممنوع بتاتًا على المؤمنين أن يبوحوا بهذا المعنى السرّيّ والخفيّ إلى الجهّال. فهذه هي العقيدة الأسراريّة التي تمتلك مفتاح المعنى، وبالتالي مفتاح الحياة.

رأينا في ما سبق وجود أسطورة تُستخدم بمثابة قاعدة للعقيدة التي كانت تعلّم بطريقة باطنيّة [إيزوتريّة] في أثناء جلسات مجموعة العبّاد. ولكنّ هذه الاجتماعات كانت تتضمّن جزءًا مكرّسًا للّيتورجية الأساسيّة، التي كانت تحتفل بسائر مراحل الأسطورة، فتجعلها هكذا حاضرة وواقعيّة للمؤمنين. فقد «كفّ تاريخ البطل الإلهيّ عن أن يكون حكاية من الماضي، وأضحى واقعًا راهنًا، مباشرًا بحيث يمكن الفردَ أن يشارك فيه»(٥).

ما هو قوام هذه الطقوس؟ هو الاحتفال بأسرار البطل، أي بالأحداث المهمّة من حياته. لهذا السبب، على المسرّ إليه في أثناء مسارّته أن يعيش مجدّدًا أسطورة البطل، وذلك بفضل «الإيپوپسيا» [مسرحيّة ملحميّة] وهي كناية عن مسرحيّة يقوم فيها المريد، مع آخرين، باستعادة مآثر البطل الأساسيّة [من خلال التمثيل]. هذه الإيپوپسيا يمكن أن تتضمّن تطهيرات واغتسالات، وتقديم بعض الآلات الرمزيّة إلى

---

(٥) A. Benoît, *Mystères païens et christianisme*, in MYSTERES ET SYNCRETISMES, Geuthner, Paris, 1975, p 76.

المريد. وهكذا في أسرار ديونيزوس يقدّم إلى المسرّ إليه الألعاب التي استخدمها التيتان لجذب الطفل، كالمرآة والعُظيمات، والرنب والبلبل. ونجد أيضًا طقوس تكفير وطقسًا مركزيًّا بالغ الأهمّيّة: الموت الرمزيّ تقليدًا لموت البطل.

هذه المجموعة من الطقوس لا تصلح في نهاية الأمر سوى لإنشاء اتّحاد بين البطل والمؤمن، في سبيل التماثل التامّ [التماهي] بينهما. ولقد رأينا أعلاه أنّ حدث الموت، في مصر [الفراعنة]، كان يجعل من المصريّ مماثلًا لأوزيريس. أمّا في إطار ديانات الأسرار فإنّ هذا التماهي يحدث عند المؤمن وهو لا يزال حيًّا، وذلك عن طريق مجموعة من الطقوس تتمّ بملء الاختيار. وبهذا التماثل يشارك المؤمن في مصير البطل، أو بالأحرى يضحي هو البطل نفسه. فيضحي مصيرُ البطل مصيرَه هو بالذات. إنّ هذا التماثل مع البطل لهو ضمانة لبقاء المؤمن المسرّ إليه [حيًّا][٦].

٦ - مَثل عن ديانات الأسرار: الميثريّة[٧]

لقد وصلتنا الميثريّة متأخّرة على مسرح الديانات الأسراريّة. وعبادة ميثرا كانت متشرة بين قرصان كيليكية الذائعي الصيت، الذين كانوا إبّان القرن الأوّل ق.م. يغيرون على التجارة في الحوض الشرقيّ من البحر المتوسّط، وقد أوكل مجلس الشيوخ الرومانيّ إلى القائد الكبير بمبيوس أمر تحجيمهم والقضاء عليهم. وفي أثناء هذه الحملة تعرّف جنود الجمهوريّة الرومانيّة على الميثريّة، ما أتاح لهذه العبادة أن تنتشر في الإمبراطوريّة. حتّى إنّ الميثريّة أصبحت فعلًا عبادة عسكريّة. وفي الحصون الحدوديّة تمّ اكتشاف معظم أماكن العبادة الميثريّة. ولم يتورّع

(٦) في ما يتعلّق بهذا القسم يمكن مراجعة كتاب A. Benoît المذكور في أعلاه، ص ٧٥-٧٧.

(٧) إستعنت، في هذا القسم، بكتاب Robert-Alain Turcan, *Mithra et le mithraïsme*, Coll. *Que sais-je?*, 1929, P.U.F., Paris, 1981.

بعض الأباطرة عن الانخراط في مسالك العبادة الميثريّة إبّان القرن الثالث الميلاديّ.

إنّ أصل الإله ميثرا هنديّ-إيرانيّ. وكان عليه ان يؤمّن نظام العالم، فيحقّق «حسن النيّة» في العلاقات بين الآلهة والبشر. وفي كتاب الفيدا، يبدو الإله ميثرا عطوفًا، قريبًا من الناس وهو أيضًا يحمي مربّي المواشي والمزارعين، ومن موقعه الحربيّ يكون المدافع عن الإنسان. ومع سلالة الملوك الإيرانيّين الحاكمين في أرمينيا وفي مملكتَي البنطس والكوماجينا، بدأت «تتفشّى» بعض عناصر يونانيّة وإيرانيّة من أسطورة ميثرا، وقد ظهر في تلك المناطق ملوك باسم ميثريدات. وهكذا فإنّ فصولًا عديدة من حياة ميثرا كما نقلتها الميثولوجيا الإيرانيّة وجدت نظائرها في إطار الميثولوجيا اليونانيّة، بحيث تولّدت عن ذلك أسطورة ميثرا في الأسرار الإغريقيّة الرومانيّة.

نعلم أنّ زوش، بعد أن خلف أباه كرونوس، أهلك العمالقة التيتان بالصاعقة. وكانوا يمثّلون الشرّ والموت، وأرادوا مهاجمة السماء. غير أنّ انتصار زوش عليهم لم يكن نهائيًا، فكان لا بدّ من تأمين حام. فجاءت أسطورة ميثرا الأصليّة تؤمّله لأن يكون هذا الحامي. وقد كان يلقّب بـ«البتروجين» أي «المولود من الحجر»، فمثّلوه منبثقًا من الصخرة، واضعًا على رأسه الطاقيّة الفريجيّة (إشارة إلى أصله الآسيويّ)، وحاملًا مشعلًا وسكّينًا، فيما الرعاة يشهدون ولادته، وهو يصوّب سهمًا إلى صخرة فيتفجّر الماء وينتشر الخصب، وينجو البشر والحيوان من الهلاك جوعًا وعطشًا. وقد طارد الثورَ ذا القرنين اللذين يذكّران بالقمر [الهلال]، وفيه بذار الثور. وهذا البذار يشكّل ينبوع الحياة، ومصدر الكائنات الحيّة. ولمّا كان من الضروريّ حماية البذار من الأذى، كان لا مفرّ من القبض على الثور. فكانت مطاردة قاسية. وقام الرعاة الذين شهدوا ولادة ميثرا بمساعدته، فقبض على الثور وأتى به إلى مغارة كان يأوي إليها رسول الشمس، وهو غراب. فطلب إليه الغراب أن يقتل الثور، ففعل – من هنا تسمية توروكتون» أي «قاتل الثور» التي أطلقت على ميثرا. ثمّ أتى كلب

وحيّة، فشربا دم الثور. ودنا عقرب من خصية الثور ليأخذ منها المنيّ.

إنّ التضحية بالثور، وتاليًا الحفاظ على الكائنات الحيّة، جعلا من ميثرا المنتصر الأكبر. فانحنت الشمس أمامه، وفقدت رتبتها الملوكيّة. وكما تشهد على ذلك آثار كثيرة، اعتُبر ميثرا هو الشمس الحقيقيّة، «الشمس التي لا تقهر»، وصعِد على عربة الشمس.

وفي ما يتعلّق بالمسارّة، توفّرت للباحثين معلومات كثيرة نقلها مؤلّفون مسيحيّون، واسعو الإلمام بعبادة ميثرا، مثل طرطليانس (Tertullien)، الذي كان ابن قائد مئةٍ رومانيّ. وربّما كان هذا المؤلّف قد سلك في المسالك الميثريّة قبل اهتدائه إلى المسيحيّة، وقد روى عناصر العبادة الميثريّة والاحتفالات المتّصلة بها.

ولا بدّ من كلمة حول أمكنة الميثريّة، التي كانت أقبية أو كهوفًا، متذكّرين أنّ تضحية الثور أجريت في مغارة. فالمبنى له ممرّ مركزيّ في وسطه، وعلى جانبيه نوع من المقعد المرتفع، يجلس عليه المؤمنون صفوفًا، كما في وليمة، وفي قعر الغرفة كوّة في الحائط تتّجه إليها أنظار المؤمنين، وقد نقش عليها رسم يمثّل الإله ميثرا وهو يقتل الثور. وللوصول إلى هذا المكان يجب نزول بضع درجات. وكان تحت الكوّة منبسَطٌ يقوم عليه مذبح. وكان السقف منحنيًا ليمثّل قبّة السماء، وهو في الغالب مزيّن بالنجوم والكواكب. وكان للماء دور مهمّ في العبادة، لذا تُشاد دور العبادة قرب مجرى مائيّ، أو يحفر بئر يؤمّن الماء المطلوب. ولهذا نرى في المعابد أحواضًا للاغتسال. وكانت تضاف ملحقات إلى المبنى الأصليّ، المعروف بالمغارة.

قبل البحث في المسارّة، لا بدّ من كلمة عن التراتبيّة عند أتباع ميثرا، وتشتمل على سبع مرتبات. ففي أسفل السلسلة «الغراب»، ويليه صعودًا «الخاطب» [المخطوب] و«الجنديّ» فـ«الأسد»، فـ«الفارسيّ»، فـ«رسول الشمس»، فـ«الأب». وكانت الدرجات السبع هذه موضوعة تحت حماية الكواكب السبعة. فعطارد يحمي الغراب والزهرة تحمي

الخاطب، والمرّيخ يحمي الجنديّ، والمشتري يحمي الأسد، والقمر يحمي الفارسيّ، والشمس تحمي رسولها، وزحَل يحمي الأب. والرتب موازية لحيوانات ترتدي قناعًا يمثّل الحيوان المعنيّ، والجميع يرتدون اللباس المتناسب مع رتبتهم، ويحملون مشاعل. ويعود تاريخ هذه المقامات إلى النصف الثاني من القرن الثاني الميلاديّ. وكانت المسؤوليّة العليا، بالطبع، منوطة بالرتبة العليا، أي بالأب. وتتّسم هذه التراتبيّة بسمة أشبه ما تكون بالكهنوتيّة. وكانت الميثريّة تضمّ مؤمنين عاديّين، لكنّ مشاركتهم الفعليّة في العبادة كانت مشروطة بعبورهم المسلكيّة الأسراريّة.

كان المريد يخضع لمجموعة من الاستجوابات والاختبارات. ثمّ كان يدخل في تجارب المُسارّة. وقد وصلتنا شواهد عن تلك الطقوس من خلال رسوم تمثيليّة لها على جدران معبد لميثرا في بلدة كابو بإيطاليا.

في أوّل هذي الرسوم نرى المريد وقد عرّي من ثيابه وعصبت عيناه، ويرافقه في رحلة الأسرار مرشد هو «الميستاجوج» [المُسِرّ] الذي يمشي خلفه ويحمله على تلمّس طريقه عشوائيًا. ويلي ذلك امتحان النار، إذ يصوّب إلى وجهه أحدُ ذوي الرتب، مشعلًا مضاءً. وبعد ذلك توثق يداه خلف ظهره، ويركع قرب سيف منصوب، ويتقدّم منه شخص يعرض عليه تاجًا، ومن واجبه أن يرفضه، وفقًا لأقوال طرطليانس، الذي يضيف، في كتابه حول التاج قوله: «عندما ينتهي تكريس السالك في الأسرار، في الكهف، وهو «مخيَّم الظلمات»، يقدّمون إليه تاجًا مشكوكًا بسيف، مثابة إشارة رمزيّة إلى الاستشهاد، ويضعون التاج على رأسه، فيزيحه بيده، قائلًا «إنّ ميثرا هو تاج رأسي»[(٨)]. ثمّ ينبطح على بطنه، كالميت. ويبدو لنا أنّ هذا الموت الرمزيّ يشكّل قمّة المسلك الأسراريّ. وفي المرحلة الأخيرة من المسارّة، يركع السالك مكتوف اليدين، بالقرب من شيء يمكن أن يكون خبزًا يدلّه عليه شخص. وهو الآن مؤهّل للمشاركة في الوليمة المقدّسة، بعد أن يصافح الأب والآخرين، وهو ما يعرف

---

(٨) Tertullien, *De corona*, XV, 3.

بـ«الاتّحاد بوساطة اليد اليمنى»، ويشكّل ذلك عهدًا والتزامًا من قبل المسَرّ إليه. فهل هذا هو القَسَم الذي كان يلتزم من خلاله المريد بالتكتّم وإخفاء السرّ (أركان arcane) في كلّ ما يتعلّق بالمُسارّة؟

وخارج احتفالات المسارّة، كان أعضاء الجماعة الميثريّة يجتمعون بانتظام في كهف معبدهم. فيبدأون بنوع من التعليم يقدّمه الأب، رئيس الجماعة، فيشرح فيه بعض الكتابات الميثريّة، ويعقب ذلك تقديم الأضحية إلى الشمس وميثرا، تكون إمّا ثورًا أو بعض الطيور أو الماعز والخنازير، ونحو ذلك. وترينا بعض التصاوير زيّاح الذبيحة. ثمّ يجلس الجميع بحسب رتبتهم، ليأكلوا الذبيحة. ويقول يُوستينُس، وهو كاتب مسيحيّ من القرن الميلاديّ الثاني، إنّ التقدمة الميثريّة كانت تتألّف من الخبز والماء المقدَّسَين. إنّها إذن وليمة يشترك فيها المؤمنون والإله، فتكرّس الاتّحاد بين الطرفَين.

٧ - الهرمسيّة

مع الهرمسيّة نتعرّف إلى نوع آخر من التديّن عاصَرَ ديانات الأسرار والخلاص. وتختلف الهرمسيّة بأنّها لا تطلب التماهي مع الإله الميت العائد إلى الحياة. فالمطلوب هنا هو معرفة مَن نحن، وما موقعنا من هذا الكون الذي كثيرًا ما يبدو لنا مفزعًا. فإن كان لا بدّ من الكلام على مسارّةٍ ما [في الإطار الهرمسيّ] فإنّها مسارّة لا تهدف إلى اكتناه أسرار خفيّة وتأويل غامضة، بل إنّها تنشد المعرفة [العرفان]: معرفة الإنسان ذاته ومعرفة الإنسان للكون. وسنبحث هنا في ما سمّاه بعضهم «الهرمسيّة العالِمة»، ولن نتطرّق إلى الكيمياء، وهي مذهب ارتبط باكرًا بالوحي الهرمسيّ، إلّا أنّه يخالطه شيء من السحر.

يضمّ «ديوان» الكتابات الهرمسيّة (*Corpus Hermeticum*) مجموعة نصوص تعود للقرنين الثاني والثالث الميلاديّين، وتنسب إلى هرمس المثلّث العظمة (Hermès Trismégiste)، المرشد الأعلى في كلّ عرفان

[غنوص (gnose)][9]. وأهمّ تلك الكتابات: «پويماندرس» (Poïmandrès)، والسبعة عشر مبحثًا التي يتضمّنها، و«أسكليپيوس» (Asclépios) و«مقاطع من ستوبي» (Fragments de Stobée). ويبدو لنا أنّ هرمس هذا يتكوّن من مزيج يجمع شخصيّة الهرمس الإغريقيّ - عطارد اللاتينيّ - إلى شخصيّة الإله المصريّ طوط. وكان طوط كاتب الآلهة المصريّين، ومبتكر فنّ الكتابة والكلام، الأمر الذي جعله ربّ المعرفة. ومن جهة أخرى نرى هوميروس ينسب إلى هرمس الحيلة (والمكر حتّى اللصوصيّة). والمتأخّرون نسبوا إليه التحكّم بالتقلّبات والتحوّلات والعبورات. فهو رسول الآلهة إلى الناس، ومرشد النفوس (psychopompe) في ترحالها بين السموات المختلفة. فأين تحقّق هذا الامتزاج؟ من المرجّح أنّه حصل في الإسكندريّة، ونتج منه ما سمّاه بعض القدامى «الهرمس المصريّ»، وكان لا بدّ من أن يتنزل الوحي الهرمسيّ في مصر، لأنّها، في زعمهم، صورة السماء، ومركز الكون، ونيلها يشبه المجرّة اللبنيّة [درب التبّانة].

إذا قارنّا الهرمسيّة بديانات الأسرار، رأينا أنّه ليس في الهرمسيّة أسطورة تروي قصّة بطل، في حياته وموته. فهي معنيّة بنشأة الكون (cosmogonie) والإنسان (anthropogonie)، وبمصير «الإنسان» (أنثروپوس) والناس. وكما في ديانات الأسرار، إنّ موضوع المعرفة هو المصير، إلاّ أنّه ليس مصير بطل يتماهى الناس معه بالمسارّة، بل إنّ المهمّ هو معرفة أصل كلّ إنسان يعيش على سطح الأرض، ومعرفة مصيره. لكنّ الهرمسيّة تعتمد على نظام سرّيّ مماثل بصرامته لما هو قائم في ديانات الأسرار، هدفه إخفاء المعرفة الغيبيّة (arcane). ففي نصّ هرمسيّ تحت عنوان «بنت العالم» (Koré Kosmou) تقول إيزيس لابنها هوروس [حور]: «إنّ هرمس (الذي عرف كلّ شيء) رأى مجمل الأشياء. لذا أدرك الأمور. وبإدراكه هذا، بات قادرًا على الإعلان والإظهار. فالأمور التي رآها، حفرها في حافظته. فلمّا رسخت لديه، خبّأها، مفضّلًا

(9) François Bonardel, *L'Hermétisme*, Coll. *Que sais-je?*, 2247, P.U.F., Paris, 1985.

إلقاء ظلّ من الصمت على معظمها، على التكلّم في شأنها، لكي تبحث عنها الأجيال الآتية التي ستولّد في هذا العالم»[١٠]. وبحسب القدّيس كِيرلُس، بطريرك الإسكندريّة، نقلًا عن الخطاب الثالث إلى أسكليبيوس، يقول هرمس: «لا يصحّ أن تعرض أسرار أو طقوس كهذه أمام الجهّال»[١١]. ونلاحظ أنّه، على غرار ديانات الأسرار، ثمّة مسارّة. إلّا أنّها مسارّة مغايرة للطقوس الأسراريّة، مسارّة روحانيّة خالصة بعيدة عن الطقوس المادّيّة، بل إنّ قوامها معرفة سرّ الكون.

أ - نشوء الكون ونشوء الإنسان في منظور الهرمسيّة

في كتاب پويماندرس، ذِكْرُ الوحي الذي ينزله پويماندرس - وهو الإله «نوس» - على هرمس، فيبوح له بسرّ خلق الكون والإنسان والبشر. ويبدأ الوحي إذ يكون هرمس في ما يشبه الغيبوبة، لكأنّ حواسّه مربوطة: ذاك هو الصمت الإلهيّ، الذي فصّله في مبحث آخر. يتاح في هذا الصمت لهرمس أن يبصر نورًا «يظهر خارج الظلمة» و«كلمةً-لوغس» تنبثق من ذلك النور. وفي هذه الرؤيا يبصر هرمس الهيئة الأصليّة المثاليّة (أركيتيپ archétype) لخلق الكون (كوسموس)، وهو في الوقت نفسه يبصرها في داخل ذاته. ثمّ إنّ پويماندرس يفسّر الرؤيا لهرمس فيقول له إنّ ما رآه وسمعه كان «الكلمة-اللوغس» المنبثق من «نوس»، وأنّ نوس (ذهن) هرمس الخاصّ إنّما هو الإله «نوس» ذاته.

ويلد الإله «نوس» نوسًا - دميورجًا يتولّى صنع الكون ودوائره الفلكيّة التي «تغلّف العالم المحسوس». ثمّ يقوم مع «كلمة-لوغس الله» بتحريك تلك الدوائر الفلكيّة [الكواكب]، فتتولّد الحياة في العالم المحسوس. هكذا تنشأ الحيوانات - التي هي كائنات لا عقلانيّة - في الجوّ وعلى الأرض والبحار. لكنّ «الكلمة» يترك بعد ذلك العالم

---

(١٠) *Fragments de Stobée* (XXIII, 5) in HERMES TRISMEGISTE, I, Texte A.D. Nock, Trad. A. J. Festugière, Les Belles Lettres, Paris, 1954, p 2.

(١١) المرجع نفسه، ص ١٢٧.

المحسوس، فهو «اللوغس» [بمعنى المنزّه]. ولا يفوتنا أن نلفت الانتباه هنا إلى أنّ توافق «النوس-الديميورج» مع «الكلمة-اللوغس» هو الذي حقّق تحريك الحياة، لأنّ الحياة، كما يقول پويماندرس، هي اتّحاد الإله نوس بالكلمة.

نستعرض الآن مسألة خلق «الإنسان»، أو بالأحرى ولادته الأولى، ذلك الإنسان النموذج المدعوّ أنتروپوس تمييزًا له عن الإنسان العاديّ. فإنّه يولد من الإله نوس، الآب، بما أنه ذكر-أنثى [أي أنّه تجتمع فيه الذكورة والأنوثة معًا]. فإنّنا نقرأ في الخطاب إلى أسكليپيوس، ٢٠: «فإنّ الله الذي هو وحده الكائنات جميعًا، وهو مشبع بلا حدود من خصوبة الجنسين، وممتلئ بمشيئته، فيلد دائمًا كلّ ما يريد ولادته». قام الإله نوس إذن بإنجاب الإنسان النموذج «أنتروپوس»، فجاء شبيهًا به، أي أنّه ذكر-أنثى مثله. ومن هنا نشأة أسطورة الأندروجين [ذكر = andros أنثى = gyne]. وأراد الأنتروپوس أن يكون خالقًا بدوره، فأذن له بذلك الآب. فاجتاز الدوائر الفلكيّة وشارك حكّام تلك الدوائر [أركونت Archontes] في سلطتها فصار له سلطة على الطبيعة المحسوسة المخلوقة. فلمّا أطلّ من تلك الأفلاك، شاهد العالم المحسوس. وحين رأته الطبيعة وقعت في حبّه. أمّا هو فلمّا رأى صورته معكوسة على صفحة المياه، وقع في حبّها. وهكذا اتّحد الأنتروپوس - ذو الطبيعة الروحيّة والعقليّة - بالطبيعة المحسوسة والمادّيّة. فوضعت الطبيعة سبعة أطفال كان لهم شكل الأنتروپوس، أي أنّهم ذكور-إناث. أمّا الأنتروپوس، «فقد تحوّل من حياة ونور، كما كان في الأصل، إلى نفس وعقل، إذ صارت الحياة نفسًا وصار النور عقلًا»[١٢].

في ختام هذه الحقبة بدأ عهد جديد، نعرفه، ففرّق الله الكائنات الحيّة (الإنسان والحيوان) إلى جنسَين، بعد أن كانت كلّها تجتمع فيها

---

(١٢) *Poimandrès*, 17, in HERMES..., I, Texte A.D. Nock, Trad. Festugière, Les Belles Lettres, Paris, 1991, p 12.

الذكورة والأنوثة معًا. ثمّ قال الله: «مَن كان له العقل، فهو خالد، وليدخل في علمه أنّ علّة الموت هي الحبّ»[١٣]. وبالفعل سقط الأنثروبوس من طبيعته الإلهيّة، الخالية من كلّ اختلاط، بسبب انغرامه بصورته المنعكسة على صفحة الطبيعة. لهذا السبب، قال پويماندرس لهرمس: «إذا ما تعلّمت أن تدرك أنّك من حياة ونور (وهما من صفات الله)، وأنّ هذان هما عُنصرا تكوينك، أمكنك أن تستعيد الحياة»[١٤]. وفي الواقع، يشكّل الحبّ لبّ الطبيعة المحسوسة، بسبب تجاذب الجنسَين. ثمّ إنّ الإنسان مركّب من طبيعتَين، واحدة إلهيّة وأخرى مادّيّة، أو حسّيّة، أي معرّضة للفساد. ولكنّ كلّ مركّب يكون غير مستقرّ، أي متبدّلًا، فينتهي إلى الانحلال. وحدها الطبيعة البسيطة، من مثل طبيعة الله، تكون خالدة. فإدراك المرء أنّه عقل، أي أنّه من طبيعة النور، يعادل إدراكه أنّه خالد. وهذا يفترض أنّ الإنسان يعي في أعماق نفسه أنّ الطبيعة الحسّيّة غريبة عن ذاته. وهذا الوعي هو العرفان [الغنوص] الذي يرشد إليه المذهب الهرمسيّ، والذي يتيح للإنسان أن يتحرّر من كلّ ما يأتيه من طبيعة الكون. وهو ما أوجزه پويماندرس في الجملة الآتية: «فإنّ الغاية السعيدة لمَن يمتلك العرفان أنّه يصير هو الله»[١٥].

ب - المُسارّة الهرمسيّة

يتكوّن المبحث الثالث عشر من خطاب وجّهه هرمس المثلّث العظمة إلى ولده «تات»، وهو الإله المصريّ «طوط». وكان ذلك فوق أحد الجبال. والجبل مكان مميّز لتنزيل الوحي. وقد دار هذا الوحي حول «الپالينجنيز» (palingenèse)، أي الولادة الثانية أو التجدّد. وكان تات يرغب في أن يعرف ممَّن أتى الأنثروبوس، الإنسان الأصل. ولم يكن سؤال تات متجرّدًا، إذ كان مرتبطًا بمسألة ولادته الثانية. فقال له هرمس،

(١٣) *Poimandrès*, 18, *id.*, p 13.

(١٤) *Poimandrès*, 21, *id.*, p 14.

(١٥) *Poimandrès*, 26, *id.*, p 16.

في مرحلة أولى، إنّه يستحيل عليه أن يشرح ذلك الأمر، إلاّ متى أضحى تات «جاهزًا لأن يجعل نفسه غريبًا عن هذا العالم». إنّها جملة مثقلة بالمعاني، ومفادها أنّه على تات أن يكون مستعدًا للتخلّي عن كلّ ما هو مادّيّ ومحسوس، بما في ذلك جسده هو. وكان ردّ تات الفوريّ: «ها إنّي جاهز، وقد حصّنت روحي ضدّ وهم الدنيا»(١٦).

فأجابه هرمس أنّ الإنسان المجدَّد يصير «إلهًا، ابن الله»، فيضحي إذن على صورة الأنثروبوس الذي ولدّه الإله نوس. والدليل على ذلك أنّ هرمس أخذ يتحدّث عن «إحياء الذاكرة» الذي يتحقّق بإذن من الله. وبتعبير آخر، إنّه حالما تتجدّد ولادة تات (من خلال المُسارّة) يتذكّر هو أصله، أي الأنثروبوس، والده الحقيقيّ. ومن البديهيّ أنّه يصعب على تات أن يفهم هذه الشروح قبل أن يتجدّد، وإنّ هذا التجدّد يتطلّب من المريد أن يموت بالنسبة إلى أناه القديمة، على نحو ما ذكر هرمس إذ قال: «لقد أبصرت في أعماق نفسي رؤيا غير مادّيّة، من لَدُن رحمة الله، فخرجت من ذاتي ودخلت في جسد لا يموت، وبذلك صرت غير ما كنت»(١٧). وكان تعليق تات أنّه إذا ما ظلّ المتجدِّد - أي المسارّ إليه - مرئيًا بعينَي البدن، فإنّ ماهيّته الحقيقيّة تبقى مخفيّة للذين لم يتجدّدوا. فالمسارّ إليه يظلّ هو نفسه وهو مختلف جذريًّا عن نفسه في آن. فهو يمتلك شخصيّتَين: أناه الظاهرة، المتحوّلة والكاذبة كما كلّ ما يفنى، وأناه الحقّ. وبالتالي فإنّه لا يميّز المجدَّدَ إلاّ مَن كان هو مجدَّدًا مثله. لذا ينصح هرمس ولدَه تات أن «يوقف نشاط حواسّ البدن وأن يقي نفسه من العقابات اللامعقولة المتأتّية من المادّة(١٨)»؛ أي بتعبير آخر، أن يسلك الإنسان في المسارّة، فيتلقّى الوحي على نحو ما حصل لهرمس نفسه بحسب كتاب **البويماندرس**(١٩) من

---

(١٦) *Traité XIII* 1, in HERMES..., II, Texte Nock, Trad. Festugière, Les Belles Lettres, Paris, 1992, p 200.

(١٧) *Traité XIII*, 3, *id.*, p 201.

(١٨) *Traité XIII*, 7, *id.*, p 203.

(١٩) أطلب ما ورد في أعلاه.

ناحية، ومن ناحية أخرى أن يتحرّر من المادّة ومن العيوب التي تنطوي عليها.

لقد بات تات الآن مهيّأً للمسارّة، وللولادة الجديدة. وليس في الهرمسيّة من طقوس إسراريّة متكاملة، كما في ديانات الأسرار. وأظنّ أنّ السبب في ذلك هو أنّ التجدّد نعمةٌ من الله. لا شكّ أنّ **المبحث الثالث عشر** يشير إلى فترة من الصمت[٢٠]، وكأنّها إشارة إلى تحقّق الفعل الإسراريّ. فممّا كانت هذه المحطّة تتكوّن؟ إنّنا نجهل ذلك، لكنّ نتيجتها «استذكار» الأصل. ويبقى أن يعرّى الإنسان القديم - أي «**الخيمة**» على حدّ قول هرمس - وأن يقامَ مكانَه الإنسانُ الجديد - أي العمارة - وذلك بالتخلّص من أوهام المادّة من خلال «**الولادة الجوهريّة**».

والولادة الجديدة تحمل في طيّاتها نظرة جديدة إلى الذات وإلى العالَم. وللحصول على هذه النظرة الجديدة المشار إليها، يقتضي تبديلُ بنية الأنا عند المسارّ إليه، فهو قد تجدّد في ولادة جوهريّة، غير مرشّحة للانحلال، بخلاف الولادة البدنيّة المرشّحة للانحلال. وإنّ **العشاريّة**، أي القوّات الإلهيّة العشر، هي المسؤولة عن تكوين بنية الأنا الجديد. أمّا الولادة الترابيّة - الولادة البدنيّة - فتؤدّي إلى «**الخيمة**» المكوّنة من «دائرة الأبراج»، ذات الاثنَي عشر برجًا، المعروفة بالاثنَيعشريّة. وبحسب رؤى تلك الأزمنة - وكانوا يفرزون الفضائل والرذائل في جداول - فالعشاريّة تمثّل الفضائل العشر، والاثنا عشريّة الرذائل الاثنَتي عشرةَ، التي كان هرمس يسمّيها العقابات اللامعقولة المتأتّية من المادّة.

وآخر سرّ كشفه هرمس لتات كان نشيد المجدّدين السرّيّ. وقد أمسى تات مؤهّلًا لسماعه، وإنشاده في وضعيّة طقسيّة: منتصبًا، في الهواء الطلق، وفي مواجهة ريح الجنوب عند غروب الشمس. أمّا وصيّة هرمس الأخيرة، فكانت قاعدة السكوت (أركان (arcane)): «أسكت إذن يا ولد!»[٢١].

---

(٢٠) *Traité XIII*, 8, *id.*, p 203.

(٢١) *Traité XIII*, 16, *id.*, p 207.

ج - إستخلاص

إنّ خلاصة الهرمسيّة - وكذلك مذهب العرفان الغنوصيّ - وحيٌ يضمن الخلاص بفضل معرفة موحًى بها. وغالبًا ما تعبّر هذه المعرفة عن نفسها في تغيير رؤيويّ، أي في تحوُّل في النظر، بالإضافة إلى الاستذكار. ويصعب التعريف بالهرمسيّة كما بالغنوصيّة، فإنّ مجموعة النصوص الهرمسيّة لا تكوّن كلًّا منسجمًا، بل تنطوي على شيء من التناقضات، بحيث إنّ بعضًا منها ينقض ما يذهب إليه بعضها الآخر. فنجد تردّدًا بين الخلود الفرديّ والانصهار الجماعيّ في كلٍّ إلٰهيّ. ونلاحظ في الهرمسيّة ميلًا إلى اجتناب ثنائيّة الخير والشرّ، التي تظهر كثيرًا في الغنوصيّة المعاصرة لها. إنّ تفاؤل الهرمسيّة في ما يخصّ الخلق يسهّل مثل ذلك الاجتناب، لكنّ رؤية الجسد كسجن للنفس - تلك العقيدة الموروثة عن الأفلاطونيّة - تطرح مشكلة. وهذا الاعتقاد يتعكس على النظر إلى وظيفة «الديميورج»، خالق الكون السفليّ، فمن السهل وضعه في تعارض مع الإله الأعلى، «الإله نوس». وهو موقف مماثل لما سنراه قائمًا في الغنوصيّة. لكنّ المبحث ١١ يعارض هذه الفكرة ويؤكّد أنّه لا تعارض بين المرتبتَين الإلهيّتَين لأنّ الله واحد أحد. وفي الإصحاح ١٢ يقول «نوس» لهرمس: «إنّ الله وحدَه خالق كلّ شيء. وأين العجَب في أن يخلقَ الله في آنٍ الحياةَ والنفس والخلود والتبدّل؟ ألست تفعل أنت أيضًا أشياء مختلفة؟»[٢٢] ورغم كلّ شيء، فالشرّ موجود في هذا العالم. وهكذا نرى أنّ مهمّة الذين كتبوا هذي النصوص كانت عسيرة. وقد استطاعوا قدر الإمكان أن يؤلّفوا مذهبًا فكريًّا جاء الباحثين ببعض الإجابات عن معنى وجودهم. وكان لا بدّ أن يبقى قائمًا عدد من علامات الاستفهام. وفي نظري كان أمران واضحَين لهم: الأوّل مسألة أحديّة الله، والثاني نظرة متفائلة إلى العالم، رغمًا عن كلّ شيء. غير أنّ الهرمسيّة تظلّ وثنيّة في أعماقها. ويبقى لها فضل في الارتقاء بالوثنيّة إلى قمم من الفكر الدينيّ،

(٢٢) *Traité XI*, 12, HERMES..., I, Texte Nock, Trad. Festugière, Les Belles Lettres, Paris, 1991, pp 151-152.

وذلك في مجتمع غارق في العبادات والأنظومات الدينيّة المتنوّعة جدًّا.

٨ - الغنوصيّة

ما هي الغنوصيّة [مذهب العرفان الغنوصيّ]؟ وما هو الغنوص [العرفان]؟ ليس من السهل بتاتًا الإجابة عن مثل هذين السؤالين. فمنذ الستّينيّات من هذا القرن، يحاول علماء كثر أن يأتوا بجواب مقنع، يأخذ بالحسبان مختلف المظاهر المحيطة بهذه الظاهرة. وحتّى الآن لم يحالف التوفيق أيًّا منهم. ولعلّ السبب يكمن في أنّ غنوصيّة القرون الأولى من العصر المسيحيّ كانت ظاهرة متحرّكة، فليس لها حدود واضحة تمام الوضوح. فكانت تختلط بالمسيحيّة في بعض مظاهرها، وبالوثنيّة في بعضٍ آخر. ونستشهد على هذا الاختلاط بشكوى جاءت على لسان إيريناوس - أسقف مدينة ليون الفرنسيّة - حوالّي العام ١٨٠، من أنّ مسيحيّين كثيرين من سكّان وادي الرون التابع لأبشريّته، كانوا يكتشفون أنفسهم وقد تحوّلوا إلى الغنوصيّة، كونهم درسوها على أيدي الغنوصيّين، في حين أنّهم ما زالوا يعتبرون أنفسهم مسيحيّين.

أ - بعض محاولات التعريف

نبدأ بمساءلة أساتذة الغنوصيّة عن تعريفهم مفهومَ «الغنوص» [العرفان]. ونبدأ بهرقليون (Hérakléon)، وهو تلميذ ڤالنتان (Valentin)، معلّم الغنوصيّة الكبير في القرن الميلاديّ الثاني. فقد انقسمت مدرسة ڤالنتان إلى شعبتين: المدرسة الإيطاليّة (أي الغربيّة) والمدرسة الإسكندرانيّة (أي الشرقيّة). وكان هرقليون ينتمي إلى الغربيّة. وكان يقول: «ليست المعموديّة وحدها محرِّرة، بل إنّ التحرّر يتمّ أيضًا عن طريق العرفان [الغنوص (gnose)]: فبه نعرف مَن كنّا وما صرنا؟ وأين كنّا وأين ألقي بنا؟ وما الهدف الذي نتعجّل السير إليه؟ ومن أين افتُدينا؟ وكيف تمّت ولادتنا الأولى (= السقوط إلى هذا الدرك)، وكيف تتمّ ولادتنا الثانية (العودة إلى الأصل)؟» ونحو ذلك من المساءلات التي كانت تشغل أذهان الناس، من وثنيّين ومسيحيّين ويهود، في تلك الحقبة من الزمن.

ولنلجأ الآن إلى ممثّل للمدرسة الڤالانتينيّة الشرقيّة، هو ثيودوت (Théodote) الذي وصلتنا مقتطفات من مؤلّفاته، على هيئة استشهادات ذكرها إقليمنضُس الإسكندريّ، أحد آباء الكنيسة، وقد عاش في النصف الثاني من القرن الميلاديّ الثاني. ومنها قول ثيودوت «إنّ العرفان [الغنوص] هو معرفة مَن نحن، وما صرنا، والموضع الذي جئنا منه وذاك الذي سقطنا فيه، والهدف الذي نسير نحوه مسرعين، وما الذي منه افتُدينا، وطبيعة ولادتنا الأولى وولادتنا الثانية»[٢٣]. ومن السهل أن نكتشف أن النصّين لا يفترقان كثيرًا. وواضح أيضًا أنّنا لسنا أمام تحديد للغنوص، بل إنّنا أمام مساءلات يفترض في العرفان الغنوصيّ أن يجد لها جوابًا شافيًا.

ولننتقل الآن إلى كاتب حديث، هو هنري شارل پُويش: فنجد أنّه يقدّم عن الغنوص تحديدًا صيغ بكلام إثباتيّ، فيما جاءت تحديدات تلاميذ ڤالنتان بصورة المساءلة. يقول پويش: «إنّ الغنوص [العرفان] معرفة تحمل معها وبها الخلاص، فهي علم محرِّر ومخلِّص، علم هو بحدّ ذاته وعن طريق ذاته الخلاص. وبوسعنا إطلاق تسمية غنوصيّة – وتسمية غنوص – على كلّ عقيدة وعلى كلّ مذهب دينيّ يتأسّس على نظريّة أو على اختبار الحصول على الخلاص عن طريق المعرفة»[٢٤].

ماذا يمكننا أن نستخرج من هذه «التحديدات»؟ إذا تفحّصنا الأسئلة التي طرحها هرقليون وثيودوت منذ ١٨ قرنًا، رأينا أنّ لبّ هذه الأسئلة ما زال مطروحًا في أيّامنا. وعلى هذا يمكننا الكلام على «عرفان سرمديّ»، لأنّ الناس سوف يتطارحون هذه الأسئلة في المستقبل أيضًا. ففي أعماق الكيان البشريّ نزوعٌ إلى معرفة الجواب عن هذه المساءلات. وإذا ما تغيّرت صيغة الأسئلة فجوهرها يبقى واحدًا. وقد شهدت السبعينيّات من

---

(٢٣) Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Texte et trad. de F. Sagnard, Sources Chrétiennes, 23, Cerf, Paris, 1948.

(٢٤) H. Ch. Puech, *En quête de la Gnose*, Tome I: *La Gnose et le temps*, Gallimard, Paris, 1978, p 185.

القرن الحاليّ عودة لافتة إلى الغنوصيّة [في الغرب]. ورأينا المخطوطات الغنوصيّة، التي اكتشفت في صعيد مصر عام ١٩٤٧، تشكّل «نصوصًا مقدّسة» لجهات عديدة، ولم تبقَ دراستها وقفًا على بعض أهل الاختصاص.

ب - الأدبيّات الغنوصيّة

ستظلّ السنة ١٩٤٧ محطّة مهمّة في درس الغنوصيّة. فاكتشاف المكتبة الغنوصيّة في نَجَع حَمادي في الصعيد المصريّ أتاحت التثبّت من صحّة المعلومات القديمة المتداولة حول الغنوصيّة، وأضافت إليها أخرى. لقد عثروا بالمصادفة، مثلما حصل في قُمران عند البحر الميت، على مجموعة من الكتابات الغنوصيّة باللغة القبطيّة، كانت بدورها ترجمات نصوص أصليّة باليونانيّة. ويحتفظ المتحف القبطيّ في القاهرة حاليًّا بالدواوين الثلاثة عشرَ المكتشفة، وفيها ٤٤ مصنّفًا، كانت غالبيّتها معروفة فقط عناوينَ أو مقتطفات باللغة اليونانيّة.

وقبل العام ١٩٤٧ كان معروفًا ثلاثة مخطوطات فقط. أوّلها مخطوط لندن، اشتراه المتحف البريطانيّ من مالكيه المصريّين في القرن الثامن عشر، ويتكوّن من مصنَّف واحد يعود إلى القرن الميلاديّ الرابع، مترجم من اليونانيّة إلى القبطيّة، وهو معروف تحت تسمية «پستيس صوفيا» (Pistis Sophia). والثاني في جامعة أكسفورد، ويعود أيضًا إلى القرن الميلاديّ الرابع، وقد اشتراه من مصر، في القرن الثامنَ عشر، الرحّالة بروس (Bruce). ومن هنا تأتي تسمية «الديوان البروسيّ» (Codex Brucianus) التي أطلقت على هذا المخطوط. وهو ينطوي على مصنَّفَين هما الكتاب المسارّيّ الكبير وتخطيط [طوبوجرافيا] السماء، وهو مترجم إلى القبطيّة عن أصل يونانيّ، مثل مخطوط لندن. وثمّة أخيرًا ديوان برلين، وقد اشتري من صعيد مصر في القرن التاسع عشر. وهو مترجم إلى القبطيّة عن أصل يونانيّ، ويعود إلى القرن الرابع، أو بداية القرن الخامس. ويضمّ أربعة مصنّفات، هي: **الإنجيل بحسب مريم** (مريم المجدليّة)، **وكتاب الأسرار ليوحنّا، وحكمة يسوع، وأعمال بطرس**.

ويمكننا العودة أيضًا إلى كتابات العديدين من آباء الكنيسة، كمصادر شديدة الأهمّيّة لمعرفة الغنوصيّة ونصوصها، وبخاصّة كتابات إيريناوس أسقف ليون، الذي عرف الغنوصيّة عن كثب. ففي مصنّف له من خمسة أجزاء تحت عنوان ضدّ البِدَع [الهرطقات] ناقض الغنوصيّة، وذكر في الجزئين الأوّلين الكثير من المعلومات عنها، بعد أن قرأ الكثير من كتب أصحابها، وتحاور مع بعض منهم، ومع بعض الذين انتقلوا منها إلى المسيحيّة. وقد أيّدت الاكتشافات الحديثة أقواله.

وهناك آباء آخرون كتبوا في الغنوصيّة، مثل هيبوليت (Hippolyte) (روما) الذي صنّف كتابًا ضدّ البدع ومن بينها الغنوصيّة. وإقليمنضس الإسكندريّ (Clément d'Alexandrie)، الذي نقل بعض أقوال فالنتان وثيودوت. وأوريجينيس (Origène)، وهو أيضًا من الإسكندريّة، عاش في القرن الثالث، ونقل بعض أقوال الغنوصيّ هرقليون. وطرطليانس القرطاجيّ (Tertullien) الذي وضع كتابًا عارض فيه فالنتان. وإپيفانيوس (Epiphanius)، من فلسطين، وكان أسقفًا على قبرص في القرن الرابع، وقد وضع كتابًا مطوّلًا ضدّ البدع، ضمّنه فصلًا طويلًا عن الغنوصيّة، فنقل نصّ الرسالة إلى فلورا، التي كتبها بطليمس (Ptolémée)، وكان من أبرز تلاميذ فالنتان. ونذكر أخيرًا أنّ مفكّرين وثنيّين من أمثال أفلوطين(Plotin)، وهو ينتمي إلى مذهب الأفلاطونيّة الجديدة، قد كتبوا أيضًا ضدّ الغنوصيّة.

ج - العوالم الثلاثة وساكنوها، بحسب مدرسة فالنتان (بطليموس)

كما في الهرمسيّة، تشكّل معرفة أصل الكون وأصل الإنسان عناصر مهمّة في المذهب الغنوصيّ، لكونها تحكم نظرة الغنوصيّ إلى عالم المادّة. ونقدّم في ما يلي نظريّة بطليموس في أصل الكون، وهو ينتسب إلى المدرسة الفالنتينيّة - وكانت تتعايش في القرنَين الثاني والثالث عدّة مدارس غنوصيّة -، وقد نقل أقواله القدّيس إيريناوس في مطلع كتابه. ومن العلامات الفارقة في هذه النظريّة، وفي سائر النظريّات الغنوصيّة، أنّها تشكّل دراما، بل دراما مأساويّة حدثت منذ البداية. والعلامة الثانية

أنّها ذات سمة تلفيقيّة، بحيث تعمل على التوفيق بين ما استمدّته من عدّة مذاهب فلسفيّة قديمة، كالفيثاغوريّة.

يرى بطليموس أنّ المسألة هي مسألة «إيونات» (Eons) وما ينبثق منها. وما هو «الإيون»؟ أصل الكلمة لفظة يونانيّة تعني زمنًا، بل مدّة زمنيّة طويلة، وهي ترادف كلمة «دهر» في اللغة العربيّة. وفي الإطار الغنوصيّ، يعني «إيون» كيانًا إلهيًّا له دوره الفاعل في إطار ثنائيّات زوجيّة. ولكلّ إيون جنسه الخاصّ (مذكّر أو مؤنّث) المرتبط بصيغته التذكيريّة أو التأنيثيّة في اللغة اليونانيّة، وذلك رغمًا عن انتماء الإيونات إلى نطاق الألوهة. فمثلًا «بيثوس» (Bythos) (هوّة Abîme) مذكّر، وهو متشارك مع «سيجي» (sigé) (صمت Silence) المؤنّثة. ثمّ إنّ أي ثنائيّ من الإيونات يتأتّى من ثنائيّ آخر من الإيونات. فالثنائيّ «هوّة» و«صمت»، بما أنهما الثنائيّ الإيونيّ الأصل، ينبثق منهما الثنائيّ «عقل» (Intellect) و«حقيقة» (Vérité). وهكذا تتكوّن «الرباعيّة» (Tétrade) من هذه الإيونات الأربعة، فتؤلّف نواة العالم الإلهيّ. وينبثق من إيوني «عقل» و«حقيقة» إيونا «لوغوس» [كلمة] و«حياة»، ومنهما ينبثق «إنسان» و«كنيسة». ومنها جميعًا تتكوّن الثمانيّة (Ogdoade)، المؤلّفة من ثماني إيونات. وتنبثق عن «إنسان» و«كنيسة» مجموعتان. وتتكوّن المجموعة الأولى من خمس ثنائيّات تكوّن «العشاريّة» (Décade)، في حين تتألّف المجموعة الثانية من ستّ ثنائيّات تكوّن «الاثنَيعشريّة» (Dodécade). وإنّ مجموعة الإيونات تؤلّف معًا ما كان الغنوصيّون يسمّونه «البليروم» [أو «الملاءة»] (Plérôme)، أي ملاءة العالم الإلهيّ.

وهنا بالضبط تبدأ المأساة. ذاك أنّ الثنائيّ الأخير من «الاثنَيعشريّة»، المؤلّف من «مراد» (Thélétos) و«حكمة» (Sophia)، يتعرّض لمحنة، إذ تقع «حكمة» في عشق «هوّة»، وهو أمر غير جائز، لأنّ جميع الاتّصالات بالإيون الأصل تتمّ بالضرورة من خلال «عقل» (المعروف أيضًا بـ«ابن» أو «المولود الأحد» (Monogène). ثمّ إنّ «حكمة» كانت تخاطر بأن تختفي تمامًا في «هوّة» السحيق والجامح والعصيّ على

الفهم. ولقد نجم من هذا العشق أنّ «حكمة» حبلت بولد غير مكتمل ومشوّه، لانبثاقه من خارج رفيقها الذكَر، «مراد». وهنا أطلق «هوّة» - من خلال «عقل» -كيانًا سمّيَ «حدًّا» أو «صليبًا»، وأُوكِل إليه أن يطوّق الإيونات جميعًا بسياج، باستثناء الإيون الأصل. وهكذا، استبعِد من «الپليروم» - أي العالم الألوهيّ - الولد الذي حبلت به الحكمة سفاحًا، والذي أسمَوه «أنثيمازيس» (Enthymesis) أو «أشاموث» (Achamoth) أو «حكمة الدنيا». ثمّ أُلقي به في عالم أدنى، يعرَف بـ«الوسيط». لكنّ المعاناة لا تنتهي هنا، لأنّ «حكمة الدنيا» المولودة سفاحًا إثر أهواء والدته العشقيّة، جمعت في شخصها بذرة الألوهة الآتية من ألوهة أمّه، إلى أهواء عديدة، في مقدّمتها أهواء أمّه نفسها. وبالفعل ندمت «حكمة العلاء» على سقطتها تلك، فأورثت «حكمة الدنيا» شيئًا من ندامتها. فمن الهوى اللاشرعيّ الذي عصف بـ«حكمة»، انبثق العنصر «الهيليّ» (hylique) أي الأرضيّ. ومن عودة الحكمة إلى الهدى، انبثق العنصر «النفسانيّ» (psychique)، فيما انبثق العنصر الروحانيّ (pneumatique) من التأمّل والفناء في «هوّة». وهي عناصر حاضرة في عالمنا السفليّ.

لكنّ الأمور استمرّت دون حلّ في العالم الوسيط. فـ«حكمة الدنيا» ما زالت من دون شكل، ولا بدّ من تشكيلها. لهذه الغاية أطلق «هوّة»، من خلال «عقل» وفي إطار «الپليروم»، ثنائيًّا جديدًا يتكوّن من «مسيح» - إيون ذكر - ومن «روح قدس» - إيون أنثى (والروح مؤنّثة في العبريّة). وانبثق من هذا الثنائيّ ومن «لوغوس» ما هو «ثمرة الپليروم» وهو الـ«مخلّص»، المسمّى أيضًا «يسوع» و«الكلّ»[٢٥]، وتصحبه الملائكة. وأعطى «المسيح» شكلًا لمادّة «حكمة الدنيا» الخام، كما أنشأها «المخلّص» بحسب العرفان الغنوصيّ. فلم تبقَ «حكمة الدنيا» كائنًا من دون شكل، بل أضحَت كيانًا نصفَ إلهيّ، من جرّاء ما ورثت من أهواء أمّها ومن ألوهتها في آن واحد.

---

(٢٥) لأنّه ثمرة «كلّ» «الپليروم».

ومن «حكمة الدنيا»، انبثق الـ«دميورج» (Démiurge)، خالق هذا العالم السفليّ، الموافق صورة الله التوراتيّ [يهوه]، المسمّى أيضًا «أبًا» و«ملكًا». بيد أنّه ما كان يدري الـ«دميورج» أنّه كائن مولود، فتوهّم أنّه أصل كلّ شيء، وأنّه الله الأعلى. وخلق الـ«دميورج» الكون والبشر. وقد خلق السموات السبع، وولّى عليها «الأركونت» (Archontes) أي الأولياء أو الملائكة الحاكمين[٢٦]. وأعقب ذلك خلق الإنسان. خلّق «الدميورج» الإنسانَ «الترابيّ» (choïque) (= المصنوع من وحل أو طين)، وهو في الواقع مصنوع من «الجوهر الخفيّ الذي يكوّن السيولة والهشاشة في المادّة»[٢٧]. فنفخ فيه الحياةَ، وهي «الحياة النفسانيّة». هكذا إذن خُلِق الإنسان «على صورة [الله] ومثاله» (سفر التكوين ١-٢٦). و«الصورة» هنا تُشير إلى الإنسان المادّيّ، ويشير «المثالُ» إلى الإنسان النفسانيّ أو الحيّ. وفي نهاية هذه المرحلة التكوينيّة الأولى التي يشارك فيها جميع البشر، كسا الـ«دميورجُ» الخالقُ الإنسانَ «حلّةً من الجلد» (تك ٣-٢١)، أي جسدًا لحميًّا يدرَك بالحواسّ.

وفي مرحلة تالية - وهي أكثر خطورةً من الأولى - إذ كانت «حكمة الدنيا» تتأمّل ملائكة المخلّص، ولّدت عنصرًا روحانيًّا، أي إلهيًّا. وقد أُودع هذا العنصر في الـ«دميورج» الخالق، بغير علم منه. فعندما ينفُخ في الإنسان الحياةَ، ينفخ فيه أيضًا ومن حيث لا يدري، ذلك العنصرَ الروحانيّ. فالذين يتلقّون ذلك العنصر يكونون العرفانيّين [الغنوصيّين] المُقبِلين، ويكونون مؤهّلين لتلقّي لوغوس الوحي.

د - علم الخلاص وعلم الآخرة بحسب بطليموس

نجد في الدنيا ثلاثة أجناس بل ثلاثة أنواع من البشر. النوع الأوّل، وهو الأدنى مرتبةً، يتألّف من «الناس الهيليّين» أي الأرضيّين. ولا سبيل

---

(٢٦) راجع في أعلاه ما قيل في الكون بحسب الهرمسيّة.

(٢٧) راجع إيريناوس أسقف ليون Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, Livre I, 5, 5, trad. fr. A. Rousseau, Cerf, Paris, 1984, p 46.

لهم إلى أيّ مستوًى من الحياة الروحانيّة. فعندما يحصل «الانفجار الكونيّ العامّ» [تقوم القيامة]، في نهاية العالم، سوف يهلكون حتمًا ومعهم سائر المادّة[٢٨]. والنوع الثاني يتألّف من فئة «الناس النفسانيّين»، ويكونون في مرتبة وسيطة بين الأرضيّين والروحانيّين. وهذا الموقع الوسط يجيز لهم أن يتّجهوا: إمّا صوب النار حيث الهلاك مع الكائنات الأرضيّة، وإمّا صوبَ خلاص يتقرّر لكلّ منهم سندًا إلى حياته الصالحة أو الطالحة. ويحوز هؤلاء النفسانيّون على الخَيار الحرّ. أمّا النوع الثالث، وهو النوع الرفيع، فيتألّف من «الناس الروحانيّين»، الحائزين وحدَهم دون سواهم على العرفان [الغنوص] الكامل. ففيهم تكمن جزئيّات الألوهة الصادرة عن «حكمة الدنيا» والتي نفخها فيهم الـ«دميورج». وينتهي العالم عندما تكتمل تنشئة كلّ «الروحانيّين» تنشئة في العرفان [الغنوص] الكامل. فكيف تتمّ هذه التنشئة؟

هنا تبدأ رسالة «المخلِّص»، الذي أشرنا إليه آنفًا. وهو الذي كان قد أنجز تنشئة «حكمة الدنيا» تنشئة عرفانيّة. وتلك الرسالة تتلخّص بتنشئة النفسانيّين والروحانيّين معًا. وبعد أن أخذ من الـ«دميورج» الخالق جسدًا نفسانيًّا، يدخل الدنيا في صورة «المسيح النفسانيّ»، بهدف تخليص مَن ينبغي تخليصه. وقد جاء جسده النفسانيّ في هيئة تسمح «برؤيته ولمسه ومعاناته»[٢٩]. ذاك هو «مسيح الأناجيل»، وقد بات مهيّأً للاتّصال بالناس وتعليمهم، فيعطي النفسانيّين تعليمًا نفسانيًّا. ومع أنّ النفسانيّين لا يمتلكون العرفان [الغنوص] الكامل، فإنّه يمكنهم بلوغ درجة غير مكتملة من الخلاص بفضل «أعمالهم وإيمانهم العاري». ومنهم يتشكّل «مسيحيّو الكنيسة»، المطالَبون بسيرة حسنة تشفع لهم. أمّا الروحانيّون، فيكشف لهم المسيح أصلَهم، من خلال تعليم عرفانيّ [غنوصيّ]. وهم خالصون بحكم طبيعتهم الروحانيّة، أيًّا كانت سيرتُهم: صالحة أم طالحة. حتّى إذا

(٢٨) وهذه العقيدة استعارتها الغنوصيّة من الرواقيّة.

(٢٩) Irénée, *Contre les hérésies, op. cit.*, p 48.

ما تفلّتوا من أجسادهم، عادوا إلى «الپليروم» [عالم الألوهة]، حيث مكانهم الشرعيّ. وخلافًا للنفسانيّين، ليس عليهم أن تكون سيرتهم الأخلاقيّة سيرة مستقيمة، فهم خالصون كيفما تصرّفوا، بفضل طبيعتهم الروحانيّة.

كيف ستكون نهاية العالَم؟ ستغادر «حكمة الدنيا» العالم الوسيط وتدخل في «الپليروم»، حيث ستؤلّف ثنائيًّا مع «المخلّص» الذي هو أصلًا «ثمرة كلّ «الپليروم». ذانك هما «العريس والعروس» اللذان يُشير إليهما يوحنّا في إنجيله (٣،٢٩). ويدخل في عالم الألوهة أيضًا «الروحانيّون» [العرفانيّون]، فيصيرون «زوجات» الملائكة الذين هم مع «المخلّص». وأمّا الـ«ديميورج» الخالق فيحلّ محلّ والدته «حكمة الدنيا» في العالم الوسيط. ويدخل أيضًا في هذا العالم الوسيط «النفسانيّون» الصالحون (= المسيحيّون) الذين عاشوا حياة صالحة. ويفنى العالم المادّيّ الأرضيّ في «الانفجار الكونيّ العامّ» [القيامة العامّة]، ويفنى معه الناس «الهيليّون» [الأرضيّون] و«النفسانيّون» الطالحون.

هـ - التفسير العرفانيّ [الغنوصيّ] والمعطيات البيبليّة

في ما نقله إلينا القدّيس إيريناوس من تعاليم بطليمُس، يظهَر النسق التلفيقيّ - التوفيقيّ ظهورًا تامًّا. فالإيونات تجتمع في الرباعيّ والثمانيّ والعشاريّ والاثنيعشريّ. وكلّ هذه الحسابات متأتّية من الفيثاغوريّة. أمّا أسماء الإيونات فمصدرها خليط بين المصطلَحات الفلسفيّة والمسيحيّة، في خطوة تهدف إلى تسهيل توسّع الغنوصيّين في تفسير الأسفار المقدّسة. ثمّ إنّ تحديدَهم الإيونات بثلاثين إيونًا يطابق عدد السنوات التي عاشها يسوع «في الخفاء» [بعيدًا عن الأنظار]، وهو، بنظرهم ما ينبئ بعالم الإيونات. واختيارُ المسيح اثنَي عشر تلميذًا يوحي إلى العارف بـ«الاثنيعشريّة» الإيونيّة، ومثل ذلك مناقشة المسيح في الهيكل لعلماء الشريعة، إذ كان في الثانيةَ عشرةَ من عمره. أضف إلى ذلك أنّ المعادل الحسابيّ للحرفَين الأوّلَين من اسم يسوع هو ١٨ (الحرف إيوتا = ١٠،

والحرف إيتا = ٨)، وهو عدد الإيونات المتبقّية («العشريّة» و«الثمانيّة»). وفي هذا قول المسيح (متّى ٥، ١٨) بأنّه «لن يزول يوتا واحد [حرف واحد] أو نقطة واحدة حتّى يتمّ كلّ شيء». وإليك مثلًا أخيرًا: الغرام اللاشرعيّ الذي وقعت فيه «حكمة العلاء»، وهي الإيون الثاني عشر في «الاثنيعشريّة» الإيونيّة، ألا يتنبّأ به الإنجيل في شخص الرسول يهوذا، الثاني عشر بين الرسل الذي خان سيّده مقابل ثلاثين من الفضّة؟ ثمّ إنّ يسوع احتمل آلامه في الشهر الثاني عشر من اعتماده على يد يوحنّا.

من أين جيء بكلام الوحي المذكور في العهد القديم؟ وما مصدرُه؟ أهو «دميورج» الخالق، إله العهد القديم يَهْوَه؟ لكنّه لا يعلم أنّ «الپليروم» [عالم الألوهة] موجود فوق رأسه، وأنّه مولود من «حكمة الدنيا»، التي يُشار إليها هنا بلفظ «الأمّ». ويروي إيريناوس أنّ بطليمُس كان ينسب مصدر ذلك الكلام تارة إلى «الأمّ»، وطورًا إلى الـ«دميورج» الخالق، وأحيانًا إلى الجزيئات الإلهيّة. ويؤكّد بطليمُس ذلك في رسالته إلى «فلورا»، وهي على الأرجح امرأة مسيحيّة كان يعمل على اجتذابها إلى الغنوصيّة، فيقول: «نعلمُ من كلام المخلّص أنّ الناموس [اليهوديّ] ثلاثة أقسام. فالقسم الأوّل يُنسب إلى الله بحدّ ذاته وإلى عمله التشريعيّ. وينسب القسم الثاني إلى موسى باستقلاليّة عن الوحي الإلهيّ الذي نزل عليه، بل انطلاقًا من اعتبارات موسى الشخصيّة التي جعلته يضيف بعض الوصايا إلى الناموس. أمّا القسم الثالث، فقد أضافه مشايخ الشعب الذين استحسنوا، منذ البداية، تطعيمَ الناموس ببعض الوصايا»[٣٠].

إنّ تصنيف منابع الكلام الموحَى به هذا، أتاح للعرفانيّين أن ينتقوا على هَواهم، من بين نصوص الكتاب المقدّس، ما يأخذون به، وما يتنصّلون من أحكامه، وذلك بحسب اعتبارهم الكلام آتيًا من مصدر إلهيّ أو من مصدر آخر. وهو نموذج عن تكييف نصوص الكتاب المقدّس على

(٣٠) Ptolémée, *Lettre à Flora*, 4. 1-2, trad G. Quispel, Coll. Sources Chrétiennes, 24, Cerf, Paris, 1949, pp 51-53.

قياس العقيدة الغنوصيّة. ومن سمات موقفهم الانتقائيّ في قراءتهم النصوص المقدّسة، التفريق بين إله العهد القديم وإله العهد الجديد. ويتباهى بذلك بطليمُس إذ يقول: «نحن الذين أُنعم علينا أن نعرف ذَينك الإلَهَين»[٣١]. فهم يعتبرون أنّ الـ«دميورج» الخالق هو إله العهد القديم، وهو إله الناموس المادّيّ المشتمل على نواقص عديدة، وليس الناموس الروحانيّ. فليست طبيعة الـ«دميورج» الخالق طبيعة روحانيّة، وقد فاته أمور كثيرة. وهو القائل، في حمأة جهله: «أنا هو الربّ إلهك. فلا يكن لك إله سواي» (خر٢/ ٢-٣). وقد فاته وجود إله آخر مؤكّد، هو - في نظر الغنوصيّين - الإله الوحيد الحقيقيّ. إنّه الـ«هوّة»، «إله المخلّص». أي أنّه الله الذي بشّر به - بل كشف عن وجوده - المسيح في العهد الجديد.

تلك كانت المبادئ التي في ضوئها يخرّجون الكتابَ ويؤوّلونه، وبخاصّة منه الإنجيل.

و - مَن هو العارف؟

نرى في نظريّات بطليمُس حول نشأة الكون والإنسان، إجابةً عن الكثير من مساءلات هرقليون وثيودوت. بيدَ أنّ العارف الغنوصيّ يبقى إنسانًا في مواجهة مسألة الشرّ، بل في مواجهة الشرّ بحدّ ذاته. وقد سبق أن رأينا كيف كانت هذه المسألة تشغل ساكن الإمبراطوريّة الرومانيّة، الذي حاول الوصول إلى جواب مقنع في ثنايا الديانات الخلاصيّة أو الأسراريّة، أو من خلال الهرمسيّة وسواها من «العبادات». إنّما يختلف العارف في الغنوصيّة عن المُشارّ إليه في الهرمسيّة، بخاصّة في كون الغنوصيّ يعي محنة فقدان الكمال بسبب تلك الفجيعة التي وقعت في «البليروم» - بحسب النظرة الغنوصيّة - فكانت السبب في وجود الشرّ، وفي سقوط العناصر الروحانيّة، وتشتيتها. وعلى نحو ما طهّر الـ«حدُّ» الـ«حكمةَ» من هواها المتسبّب بالشرّ، وقذف به خارجَ «البليروم»، يكون على العارف أن يتخلّص من الشرّ بوساطة العرفان. وإنّ كونَ العارف يتألّم

---

(٣١) المرجع السابق، ص ٥١.

من وجود الشرّ، يشكّل بحدّ نفسه دليلًا على غربته في هذا العالم السفليّ، وعلى أنّ انتماءه الوحيد هو العالم الروحيّ. فالشعور بالغربة في العالم ملازم للعرفان الغنوصيّ، لكأنّه إحساس باللاانتماء.

ممّا يتكوّن هذا العالم السفليّ؟ إنّه عالم منقسم على نفسه ومتغيّر. والناس فيه منقسمون مرّتين. فثمّةَ أوّلًا القسمة بين الذكر والأنثى، الناشئة عن مادّيّة كلّ ما هو بدنيّ. وثمّةَ ثانيًا توزُّعُ الناس بين أنواع بشريّة ثلاثة. حتّى إذا استوعى العرفانيّ أنّه ابن النوع الروحانيّ، صنف المختارين، سار على طريق البحث عن تلك الوحدة المفقودة، متذكّرًا أنّه كان ذلك «الأنثروبوس»، وأنّ كلّ شيء فيه كان توحيدًا - فليس من رجل وامرأة - واستقرارًا لا تبدّل فيه. ويعتبر العارفون هذا الوعي تذكّرًا، كما يعتبره بعضهم تيقّظًا. فالنفس الروحانيّة المحبوسة في جسد أرضيّ، تبدو كأنّ البدن قد خدّرها. لذا نراها تستغرق في النوم، وتنسى وطنها الحقيقيّ وأصلها الإلهيّ. ويصف نشيد الدرّة[٣٢] هذه الوضعيّة. فقد أُرسل ابنٌ لله إلى الأرض ليبحث عن درّة ثمينة، فلبس جسدًا مادّيًّا، فعرفه «أبناء» الأرض، وأطعموه طعامَهم الأرضيّ. فتخدّر بسبب تلك الأطعمة، ونام، ونَسِيَ المهمّة الموكلة إليه، حتّى نَسِيَ أصله. فبُعث إليه برسالة تحمل اسم الملك الكبير ومساعديه، بهدف إيقاظه وتذكيره بأصله الإلهيّ. وقد ورد في الرسالة: «إنهض وقم من نومك واسمع كلام رسالتنا. تذكّر أنّك ابن الملوك، وانظر إلى العبوديّة التي أنت فيها...»[٣٣]. وقد نطقت هذه الرسالة بمجرّد وصولها قرب الولد: «ما إن سمعتُ صوتها وصوت صرختها حتّى استيقظت من سباتي، ونهضت»[٣٤]. واستأنف حينئذٍ ابن الملوك البحثَ عن الدرّة، ومن ثمّ سار في «طريق العودة». والوحي العرفانيّ هو هذه اليقظة، التي تحمل العارف، وهو على سطح الأرض،

(٣٢) J. E. Ménard, «Le Chant de la Perle», in *Revue de Sciences Religieuses*, 158, (1968), PP 289-325.

(٣٣) المرجع نفسه، ص ٣٠٥.

(٣٤) المرجع نفسه، ص ٣٠٥.

إلى أن يعيش خارج قيود الأرض، بمجرّد أن يعرف ذاته ويطّلع على خفايا الكون وعلى المصير الذي ينتظره.

إذا تركنا الأسلوب الشعريّ جانبًا، أمكننا القول بأنّ العرفان الغنوصيّ هو عمومًا معرفة خَفيّة، تكشَف لبعض المميّزين، فتتيح لهم الاطّلاع على خفايا العالم السماويّ، في طوبوغرافيّته وتاريخه.

أمّا الغنوصيّة «المسيحيّة»، فتزعم أنّها تستقي من التقاليد الباطنيّة التي أسرَّ بها المسيح إلى بولس، وإلى بعض رسله وتلاميذه، فنقلت إلى تابعيهم، إلى أن تبلغ العارف. وهي تقاليد تفسيريّة، من شأنها أوّلًا فهم روايات التكوين. وهو ما يفسّر دخولَ بعض التقاليد التفسيريّة الربّينيّة اليهوديّة. وكما تقدّم القول، تتضايف هذه التقاليد اليهوديّة والمسيحيّة، وتتداخل مع التقاليد الفلسفيّة، ومن بينها الأفلاطونيّة. وهكذا، وفي إطار تعارض المعقول والمحسوس، ينتج المحسوس عن المعقول من خلال انحطاطٍ ما (سقوط «حكمة»)، فيختلط المعقول (الإلهيّ) بالمحسوس، وتتولّد النفوس. ونلاحظ أيضًا، في إطار هذا التعارض بين المعقول والمحسوس، أنّه ثمّة إله خالق سفليّ - «الدميورج» - يظهر مُعفيًا الله المتعالي، ومبدأ العالم المعقول، من التورّط في الاتّصال بالمادّة المدنّسة[٣٥].

ز - خاتمة: العلامات الفارقة في الغنوصيّة

+ تعليم إيزوتيريّ - باطنيّ. العارف شخصٌ مختار، يتميّز لا بفضل إنجازٍ حقّقه، بل بفضل طبيعته. وهو بحكم الطبع قادر على تحقيق العرفان. فعندهم أنّ «المخلّص» يؤهّل النفسانيّين والروحانيّين على حدّ سواء بقرار منه. إنّما يرتكز تأهيل الروحانيّين على تعليم مختلف عن سائر التعاليم، أي أنّه تعليم سرّيّ. وكذلك فإنّ أناجيل المسيحيّين يقتصر نفعها عليهم، أي على النفسانيّين. أمّا الإنجيل الحقيقيّ ومعناه، فلا يكشفان إلّا

(٣٥) راجع التفسير الذي يقدّمه أفلاطون بهذا الصدد في كتاب التيمي *Le Timée*.

للروحانيّين، لأنّهم وحدهم القادرون أن يفهموهما. ويراد من هذا الكلام أنّ المسيح، ومن بعده رسله وتلاميذه، إنّما استخدموا لغةً ازدواجيّة، والدليل في قول متّى (١١/٢٧): «لا أحد يعرف الآب إلاّ الابن ومَن أراد الابن أن يُعلِن له». ونعرف بحسب التعليم الغنوصيّ أنّ الآب هو أيضًا «الهوّة»، وأنّ الابن هو «العقل» الذي انبثق منه «المخلّص».

+ **مضادّة الكون.** لقد رأينا كيف أتى هذا العالم إلى الوجود، إذ كان ثمرة سقوط وخلل في عالم الألوهة. فالمادّة نشأت من الأهواء المتعدّدة في الـ«حكمة العلويّة»، وكان لا بدّ من إبعادها عن «البليروم»، حفاظًا على نقاوته. والمادّة، كلُّ مادّة، خالية من النقاوة. والعالم السفليّ الذي نحن فيه، هو مَقرّ الشرّ والألم والمرض، وهي أمور يتعذّر تعايشها مع الروحانيّ والمعقول. وكان العارف، كيفما اتّجه نظره، لا يرى سوى الشرّ، سواء في حياته الشخصيّة إنسانًا، أو من حوله. ولكي يتخلّص من هذا الشرّ، يكفيه أن يقول: «أنا أتألّم من الشرّ، إذن أنا أنتمي إلى الخير»[٣٦]. وفي هذا تكمن الأهمّيّة التي توليها الغنوصيّة لمعرفة نشأة الكون، والتي تفسّر لهم سبب الشرّ وطريق الخلاص.

+ **مضادّة الجسد.** وهو يتفرّع عن موقف معاداة الكون. فالجسد متكوّن من مادّيّة هذا العالم، ومن هذا الجسد يتكوّن البدن الآلاميّ عند العارف. ويجد الروحانيّ أنّه سجين في هذا الجسد العاجز عن بلوغ الخلاص. وهذا ما يستتبع ضرورةَ التخلّص منه في أسرع وقت. ومن البديهيّ أنّ احتقار البدن يفقد حياة الجسد كلّ قيمتها، ما يجعل «المسلكيّة الإنسانيّة» غير ذات أهمّيّة لدى الغنوصيّ. ولا معنى، في هذا السياق، لمفهوم الأخلاق ولمفهوم انعدام الأخلاق.

+ **مضادّة الزمن.** بانعدام الجسد ينعدم الزمن. فالزمنيّة مرتبطة بوضعنا الكيانيّ البدنيّ. ولا يدخل الجسد في الحسبان، وكذلك الزمن،

---

(٣٦) Jean Doresse, *La Gnose*, in HISTOIRE DES RELIGIONS, II, NRF, Paris, 1972, p 380.

في نظر العارف الغنوصيّ. فغياب الزمن يلغي التاريخ، لذا كان العرفان معاديًا للتاريخ. فكيف لكائن ألوهيّ وخالدٍ أن ينصاع للتاريخ وأن يحيا في سياقه؟ والكلّ يعرف أن لا مكان للزمن وللتاريخ في «الپليروم».

+ **ثنائيّة**. يعيش العارف في هذا العالم وضعًا يسوده الشرّ. فكيف يخرج من الشرّ إن لم يوجَد حلّ آخر هو الخير؟ فالخير هو النقيض للشرّ والعلاج منه. فلا يكون قَدَرًا محتومًا. ومن نحو آخر، نرى الشرّ ملتصقًا بالزمن، لأصله المادّيّ، لذا كان لا مفرّ من زواله مع زوال المادّة خلال الانفجار الكونيّ، يوم تقوم القيامة في نهاية هذا العالم السفليّ. وفي هذا يردُّ العرفانيّون على مقولة الجبريّة التي لم يرَ الأقدمون منها مخرجًا. ومن هذه الزاوية يكون الغنوصيّون قد عثروا على حلّ يرتضونه لمسألة استعادة الحرّيّة في مواجهة الجبريّة، تلك المسألة التي حلّها المسيحيّون بوساطة المعموديّة، تنقلهم من ناموس الجبريّة إلى ناموس المسيح، ناموس الحرّيّة. وهكذا كانت الثنائيّة الطريقة لجعل الغنوصيّة مذهب خلاص للمتمين إليها.

+ **«نموذجيّة معكوسة»**(٣٧). فعندهم أنّ كلّ شيء حصل في «الپليروم» نفسه، قبل أن يطرح على نطاق الأرض. فالعالم السفليّ لا يعدو أن يكون نسخة ناقصة، شَوهاء وعابرة، عن العالم العلويّ. وقد تمكّن هذا المنهج من تعزية أولئك الذين كان يحزنهم وجود الشرّ في الدنيا، لأنّه اعتبر الشرّ أمرًا موقوتًا، في حين أنّ الأمر الحقيقيّ الواقعيّ الوحيد - وهو عالم الألوهة - يتمتّع بالكمال. لكنّ نظرة الغنوصيّة إلى صيرورة الكون تبدو وكأنّها صورة عن وضع الإنسان في العالم الأرضيّ. فهكذا نستطيع ردّ النظرة إلى سقوط «الحكمة» في «الپليروم» (ومنه) وخلاصها، إلى رؤية إنسانيّة تردّ الشرّ - من خلال نظرة أسطوريّة تتّسم بنفحة فلسفيّة - إلى سقوط الإنسان وتخطّاه في توقها إلى الخلاص. وبما

---

(٣٧) العبارة هي من صنع الأب ساڨيار: F.M.-M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Vrin, Paris, 1947, pp 244 et ss.

أنّ كلا السقوط والخلاص قد تحقّقا في العالم العلويّ، بحسب النظرة الغنوصيّة، فلا بدّ من تحقّقهما في الإطار الدنيويّ، فيضمن بذلك العارف خلاصه. وهذا ما ينطبق أيضًا على النظرة الغنوصيّة إلى أصل الإنسان العارف التي تردّه إلى «أنثروبوس» [الإنسان الكامل]، وهو زوج «الكنيسة» (كنيسة المختارين). وبما أنّ كلّ «الإيونات» متعادلة وقابلة للتبادل في ما بينها[٣٨]. فيمكننا ردّ سقوط «حكمة» إلى «أنثروبوس»، وكذلك خلاصها. وبالتالي فإنّ صيرورة «أنثروبوس» تضحي مثالًا لصيرورة العارف المُقيم على الأرض. وكذلك تقول الغنوصيّة بأنّ أصل السرد الإنجيليّ موجود مثالًا في «الپليروم»، وإنّ هذا السرد لا يعدو كونه يكشف لأنظارنا الأرضيّة ما كان قد حصل في الأزل في «الپليروم». وبذلك فيحقّ لنا أن نتكلّم عن «نموذجيّة معكوسة»، إذ إنّ الغنوصيّ «يعكس» على «السماوات» ما يراه حاصلًا على الأرض، في حين أنّه يقول إنّه يفعل العكس. وفي الواقع، ليست أحداث السماوات المأساويّة مع «نهايتها الفرحة» هي التي تنتقل إلى الأرض، بل إنّ الرؤية الخلاصيّة الأرضانيّة هي التي يتمّ تطبيقها على السماوات.

(نقله إلى العربيّة د. نداء أبو مراد)

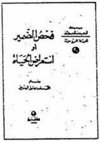
(٣٨) بحسب بطليموس، جَعَل «الروح القدس» المساواة قائمة بين الإيونات جميعها بعد سقوط «حكمة» وبعد طرد هواها من «الپليروم». ومن مبادئ الغنوصيّة الثالثيّة أنّ الإيونات كانت تتواصل في ما بينها وأنّها كانت تتبادل الوظائف.

صدر حديثًا عن دار المشرق













جبران خليل جبران
كتب ومقالات تناولته بالبحث
١٩١٢-١٩٩٨

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ*

لا نخال أنّ أحدًا من المؤلّفين أو المفكّرين تناولته الأبحاث في البلدان العربيّة، أو حتّى في سائر الأقطار، على نحو ما تناولت جبران خليل جبران بالدرس والتقويم والتحليل. فإنّه لا يكاد يمرّ شهر أو بعض من الشهر حتّى يصدر هنا أو هناك كتاب أو مقال أو أطروحة تعالج ناحية من شخصيّة المفكّر المهجريّ الكبير أو أدبه أو فنّه، وقد أُفرد لجمع تلك الدراسات أقلّه مصنّفان كاملان، أحدهما من إعداد الدكتور سهيل بشروئيّ ويعنوان جبران خليل جبران، مختارات ودراسات[١]، والآخر من تصنيف الأستاذ يوسف عبد الأحد أسماه جبران في آثار الدارسين[٢]. ولئن خَصَّ المؤلِّفُ الأوّل البيليوغرافيا الجبرانيّة بنحوَ ثلاثين صفحة (١٢٧ إلى ١٥٩)، فقد استرسل المؤلِّف الثاني في هذا المجال، مستفيدًا من عشرات الدراسات التي ظهرت بعد صدور كتاب بشروئيّ. ثمّ تابع يوسف عبد الأحد تحرّيّاته وجمع عددًا كبيرًا من العناوين نشرها في مقالات له، نذكر

(*) مدير دار المشرق ومجلّة المشرق.

(١) دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠، ١٥٥ صفحة بالعربيّة و١٦٦ بالإنكليزيّة.

(٢) دمشق، ١٩٨١، ٢٠٠ صفحة.

منها خاصّة: «محطّات في حياة جبران بمناسبة الذكرى الستّين لوفاته»[٣]، و«جبران في الذكرى الستّين لوفاته»[٤].

وعلى الرغم من هذا الكمّ الكبير من الدراسات، فقد أُتيح لنا أن نجمع بدورنا ما يربو على ثلثمائة وعشرين عنوانًا لكتاب أو مقال حول جبران، ممّا لم يُؤتَ على ذكره في كتابات بشروئيّ أو عبد الأحد، فأحببنا أن ندفعها إلى النشر خدمةً للباحثين وبغية تيسير عمل هؤلاء. ولئلّا يعودوا في تنقيباتهم إلى استقصاء جميع ما دقّقنا فيه من الصحف والدوريّات، فإنّنا نبيّن في ما يلي الأسلوبَ الذي أتّبعناه وما كانت مصادرنا ومراجعنا:

أوّلًا - منهجيّة جمع الموادّ[٥]

أ. مسحنا، على نحو شامل، الدوريّات والجرائد التالية: **الأزمنة**، بيروت، ١٩٨٦-١٩٨٩؛ **البشير**، بيروت، ١٨٧١-١٩٤٧؛ **الحكمة**، بيروت (مدرسة الحكمة)، ١٩٥١-١٩٦٥؛ **الدفاتر اللبنانيّة**، بيروت، ١٩٥٧-١٩٧٠؛ **العرفان**، صيدا، ١٩٠٩-١٩٩٦؛ **الفصول اللبنانيّة**، بيروت، ١٩٧٩-١٩٩٥؛ **لسان الحال**، بيروت، ١٨٧٧-١٩٧٥؛ **المجلّة البطريركيّة** (للسريان الأرثوذكس)، دمشق، ١٩٦٢-١٩٩٧؛ **مجلّة المجمع العلميّ العربيّ**، دمشق، ١٩٢١-١٩٦٤؛ **مجلّة مجمع اللغة العربيّة**، دمشق، ١٩٦٥-١٩٩٦؛ **المسرّة**، حريصا، ١٩١٠-١٩٩٧؛ **المشرق**، بيروت، ١٨٩٨-١٩٩٧؛ **المعرفة**، دمشق، ١٩٦٢-١٩٩٧؛ **المقتطف**، بيروت ثمّ القاهرة، ١٨٧٦-١٩٥٢؛ **المكشوف**، بيروت، ١٩٣٥-١٩٥٠؛ **المنارة**، جونيه، ١٩٣٠-١٩٩٧؛ **الورود**، بيروت، ١٩٤٧-١٩٨٥.

ب. مسحنا مسحًا محدودًا ما يلي من الصحف والدوريّات، وقد

---

(٣) في أسبوعيّة حمص، حمص ١٩/٦/١٩٩٢، ص ٣ و٦؛ ٢٦/٦/١٩٩٢، ص ٣، ٦-٧؛ ٣/٧/١٩٩٢، ص ٣ ٦؛ ١٠/٧/١٩٩٢، ص ٣ و٧.

(٤) في الثقافة الشهريّة، دمشق، آذار ١٩٩٢، ص ٢٨-٣٥.

(٥) أطلب، في مثل هذا السياق، مقالنا حول ما كتب في «الياس أبو شبكة»، المشرق ٧١ (١٩٩٧)، ص ٤٥٦-٤٥٨.

أشرنا لدى ذكرها إلى المجلّدات التي راجعناها كاملةً بغضّ النظر عمّا طالعناه من أعدادها المتفرّقة: **الآداب**، بيروت، ١٩٥٣-١٩٦٦؛ **الأديب**، بيروت، ١٩٤٢-١٩٤٤، ١٩٤٦-١٩٥٣، ١٩٦٣، ١٩٦٥، ١٩٦٩-١٩٨٣؛ **الأسبوع الأدبيّ**، دمشق، ١٩٨٨-١٩٩٧؛ **أهل النفط**، بيروت، ١٩٥١-١٩٥٨؛ **الرسالة المخلّصيّة**، صيدا (لبنان)، ١٩٣٤-١٩٦٦ (باستثناء المجلّدات ١، ٢، ٢٦)؛ **الزهرة**، حيفا، ١٩٢١-١٩٢٦؛ **الشعلة**، بيروت، ١٩٥٦؛ **الضاد**، حلب، ١٩٦٩-١٩٩٧؛ **الطريق**، بيروت، ١٩٤٤-١٩٤٦، ١٩٥٠، ١٩٧٣-١٩٧٤، ١٩٧٨-١٩٨٠؛ **النهار** (وسائر ملحقاتها)، بيروت، ١٩٨٣-١٩٩٨ (حتّى تاريخ صدور هذا المقال)؛ **الهلال**، القاهرة، ١٨٩٢-١٩٧٧ (باستثناء أعداد قليلة جدًّا لم نهتدِ إليها).

ج. تجدر الإشارة إلى أنّنا طالعنا عددًا كبيرًا من المجلّات والصحف الأُخرى التي لم نحظَ فيها على ذكر جبران، فأهملنا الإشارة إليها خشيةَ الإطالة. وثمّة طبعًا مؤلَّفات غير الصحف ممّا أُفرِد لكاتبنا أو شمله مع سواه.

د. عدلنا عن ذكر المراجع التي أوردتها المجاميع البيليوغرافيّة المعروفة، كمصنّفات خير الدين الزركليّ: **الأعلام**، ويوسف أسعد داغر: **مصادر الدراسة الأدبيّة**، وعمر رضا كحّالة: **معجم المؤلّفين**، وذلك لعدم التكرار[٦].

هـ. لم نتوانَ عن ذكر نبذ صغيرة تناولت جبران وإن بسطرَيْن يتيمَيْن، لأنّنا وجدنا في تلك «المراجع» أحكامًا تعبّر عن آراء لا تخلو من الفائدة.

---

(٦) لم نذكر من المراجع التي أُدرجت في تلك المصنّفات وفي مجاميع بشرونيّ وعبد الأحد، إلّا ما ورد ناقصًا فكمّلناه، أو صحّحناه عند الاقتضاء. - ونشير في هذا السياق إلى مرجع ضافٍ صدر مؤخّرًا هو **موسوعة جبران خليل جبران**، من إعداد الأديب جوزيف الخوري طوق، دار نوبليس، بيروت، ١٩٩٧، ٣٠ مجلّدًا، فلم نكرّر ما أورده من المراجع، سوى ما كانت إحداثيّاته ناقصة.

ثانيًا – كيفيّة ترتيب العناوين

آثرنا الترتيب الزمنيّ على الألفبائيّ لأنّ الأوّل يبرز إلى حدٍّ ما التطوّر الذي قد يطرأ على الدراسات. وحافظنا، في عرض المراجع التي ظهرت في السنة الواحدة، على الترتيب الألفبائيّ. وعند ذكر المجلّات والجرائد التي لم يأتِ الكلام عليها في مقدّمتنا هذه، أشرنا إلى المدينة التي صدرت فيها.

ولمزيد من الوضوح ميّزنا بين الكتب والمقالات، فأسبقنا الأُولى بنجم (*) والثانية بدائرة سوداء (●)[7].

ثالثًا – ثبت المراجع

١ ● يكن (وليّ الدين): «الأجنحة المتكسّرة»، في المقتطف، ١٩١٢، (المجلّد ٤٠)، ص ٢٩٧-٢٩٨.

٢ ● مسّوح (جبران): «الأجنحة المتكسّرة»، في الإخاء، حماه، السنة ٤ (١٩١٣)، الجزء ٧، ص ٤٥٠-٤٥٥.

٣ ● زيادة (ماري) = ميّ: «المواكب»، في الهلال، تمّوز (يوليو) ١٩١٩، ص ٨٧٤-٨٨١.

٤ ● «المواكب»[8]، في المقتطف، ١٩١٩ (المجلّد ٥٥)، ص ٢٥١-٢٥٣.

٥ ● أ. (أ.): «البدائع والطرائف لجبران خليل جبران»، في المسرّة، جونيه، ٩ (١٩٢٣)، ص ٣٦٦.

---

(٧) نسجّل هنا شكرنا للأستاذ يوسف عبد الأحد الذي زوّدنا بنحو عشرين مرجعًا كنّا نجهلها.

(٨) المقال غفل من الإمضاء.

٦ • أبي راشد (حنّا): «جبران خليل جبران»، في القاموس العامّ، صيدا، المجلّد الأوّل، ١٩٢٣، ص ١٢-١٣.

٧ • أ. (ب.): «المجنون، أمثاله وأشعاره»، في المسرّة، جونيه، ١٠ (١٩٢٤)، ص ٤٤٧.

٨ • أ. (أ.): «المواكب» (لجبران خليل جبران)، في المسرّة، جونيه، ١٠ (١٩٢٤)، ص ١٠٩.

٩ • «النبيّ»، في المسرّة، جونيه، ١٢ (١٩٢٦)، ص ٥٠٩.

١٠ • أبو ماضي (إيليّا): «صور قلميّة: جبران خليل جبران»، في السمير، نيويورك، ١/١٢/١٩٢٩، ص ٧٢٣-٧٢٨.

١١ • زيادة (ماري) = ميّ: «جبران خليل جبران لمناسبة صدور كتابه الإنكليزيّ يسوع ابن الإنسان»، في رسالة السلام، بيروت، آذار ١٩٢٩، ص ١٠٦-١١١.

١٢ • أبو شقرا (نسيب داود): «مات العبقريّ»، في لسان الحال، بيروت، ٥/٥/١٩٣١، ص ١.

١٣ • «جبران خليل جبران في طريقه إلى المقرّ الأخير تحت ظلال الأرز...»، في لسان الحال، بيروت، ٢٥/٨/١٩٣١، ص ١-٢.

١٤ • خلف (سمعان): «يا غرب هل أنصفت جبرانا» (قصيدة)، في لسان الحال، بيروت، ٢٩/٨/١٩٣١، ص ٥.

١٥ • عسّاف (جورج): «جبران روحيًّا»، في السلام، بونس آيرس، ٩/٧/١٩٣١، ص ١ و٤؛ ١١/٧/١٩٣١، ص ١ و٥.

١٦ • فارس (فيلكس): «جبران الكلمة الحيّة المجنّحة»، في السلام، بونس آيرس، ١٨/٦/١٩٣١، ص ١؛ ٢٠/٦/١٩٣١، ص ١ و٥؛ ٢٣/٦/١٩٣١، ص ٤؛ ٢٥/٦/١٩٣١، ص ١ و٥.

١؛ ١٩٥١/٩/٢٩، ص ١-٢.

٢٧ • الناعوريّ (عيسى): «عند قبر جبران» في الأديب، يوليو ١٩٥١، ص ٥٥-٥٦.

٢٨ • وهَيبه الخازن (منير): «جبران خليل جبران»، ضمن كتاب الزجل: تاريخه، أدبه، أعلامه قديمًا وحديثًا، حريصا (لبنان)، ١٩٥٢، ص ١٠٧-١٠٩.

٢٩ • جبر (جميل): «جبران خليل جبران»، في الحكمة، بيروت، حزيران ١٩٥٣، ص ٧-٨.

٣٠ • سعاده (داود): «جبران ومعلّمه في مدرسة الحكمة. كان للخوري يوسف الحدّاد يد خيّرة على أدب جبران»، في الحكمة، تشرين الثاني ١٩٥٣، ص ٢٨-٢٩.

٣١ • فرحات (الياس): «مع بربارة يونغ، من فرحات إلى الناعوريّ»، في الأديب، آذار/ مارس ١٩٥٣، ص ٦٥.

٣٢ • الملّا شهاب (مصطفى): «حول نعيمة وجبران»، في الأديب، نيسان/ أبريل ١٩٥٣، ص ٦٩.

٣٣ • الناعوريّ (عيسى): «حول نعيمة وجبران»، في الأديب، شباط/ فبراير ١٩٥٣، ص ٦٥.

٣٤ • جبر (جميل): «جبران، شاعرًا في نثره»، في الحكمة، آب ١٩٥٤، ص ١١-١٥.

٣٥ • عبد النور (جبّور): «جبران واللغة العربيّة»، في الحكمة، حزيران ١٩٥٤، ص ١١-١٣.

٣٦ • البعيني (يوسف): «جبران كما يراه رفيقه عبد المسيح حدّاد»، في الشعلة، بيروت، ١ (١٩٥٦)، العدد ١٦ (١ نيسان)، ص ٣ و١١؛

العدد ١٧، ص ٥ و١١؛ العدد ١٨، ص ٥.

٣٧ • جبر (جميل): «جبران في أسلوبه الجديد»، في الشراع، بيروت، ١٩٥٦/١٢/٢٣، ص ٢١ و٢٩.

٣٨ • جبر (جميل): «جبران في معهد الحكمة»، في الحكمة، شباط ١٩٥٦، ص ٥٣-٥٤.

٣٩ • عون (ميخائيل): «جبران بين الواقع والخيال»، في الحكمة، كانون الثاني ١٩٥٦، ص ٦٠-٦١.

٤٠ • «إجتماعيّات جبران»، في الينبوع، الخنشارة (لبنان)، ٢٥ كانون الأوّل ١٩٥٧، ص ٩-١٢.

٤١ • الناعوريّ (عيسى): «بين جبران ونعيمة»، في الحكمة، شباط ١٩٥٧، ص ٣٣-٣٤.

٤٢ • Lecerf (Jean), «Djabran Khalil Djabran et les origines de la prose poétique moderne» dans *Orient*, n°3 (1957), pp. 7-14.

٤٣ • منصور (يعقوب فرام): «جبران كما كتب عنه لبنانيّون وأميركيّة»، في الورود، تمّوز وآب ١٩٥٨، ص ١٢-١٥؛ أيلول ١٩٥٨، ص ٢٤-٢٨.

٤٤ • «جبران الرسّام»، في الحكمة، أيلول وتشرين الأوّل ١٩٥٩، ص ٢١-٢٢.

٤٥ • حدّاد (فؤاد): «جبران الفنّان»، في الحكمة، أيلول وتشرين الأوّل ١٩٥٩، ص ٢٤.

٤٦ • الحويّك (يوسف): «مع جبران في باريس»، في الحكمة، أيلول وتشرين الأوّل ١٩٥٩، ص ٢٢-٢٣.

٤٧ • خوري (ألفرد): «جبران والمواكب»، في الحكمة، أيّار ١٩٦٠، ص ٣٥-٣٩.

٤٨ • مشاطي (أنطوان رزق الله): «جبران بين الأشواك والورود»، في الحكمة، كانون الأول ١٩٦٠، ص ٣٠-٤٠.

٤٩ • هنود (أنطون): «إجتماعيّات جبران خليل جبران»، في الينبوع، الخنشارة (لبنان)، ٢٥ أيّار ١٩٦٠، ص ٢٧-٣٤.

٥٠ • أبو شبكة (الياس): «جبران الشاعر»، في الحكمة، شباط ١٩٦١، ص ٥٧-٥٨.

٥١ • أبو شبكة (الياس): «جبران الشاعر»، في العقل، بيروت، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٤ و٧[١٠].

٥٢ • «إدمون وهبه يعرض جبران الرسّام»، في لسان الحال، ١٣/٩/١٩٦٣، ص ٢.

٥٣ • ج. (ج.)[١١]: «بين جبران و(عبد المسيح) الحدّاد»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ١٥.

٥٤ • الجرّ (شكرالله): «جبران، يا حبيب القلوب الشاعرة...»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ١ و١٢.

٥٥ • الجسر (باسم): «ذكرى جبران»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ١ و١٠.

٥٦ • حدّاد (كابي): «طعمّيت قلبي لزنبقة» (قصيدة في جبران)، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٩.

٥٧ • الحسينيّ (ناصيف): «النبوغ اللبنانيّ» (قصيدة في جبران)، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ١ و١١.

٥٨ • الزين (سميح): «جبران الخياليّ أخلصَ للفنّ بقسمَيْه الكتابيّ والتصويريّ»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ١٤.

٥٩ • سابا (أسعد): «بشرّي فكر سهران...» (قصيدة في جبران)، في

---

(١٠) راجع الرقم السابق= ٥١.
(١١) لعلّه جميل جبر.

العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٨.

٦٠ • سريّ الدين (رجا حسن): «الأجنحة المتكسّرة»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٦.

٦١ • شرارة (عبد اللطيف): «جبران بين سيرته وأدبه»، في الرسالة المخلّصيّة، ٣٠ (١٩٦٣)، ص ٦١٥-٦٢٠.

٦٢ • طوق (مالك): «بدير مار سركيس...» (قصيدة في جبران)، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٩.

٦٣ • عقل (فاضل سعيد): «جبران الرائد الفدائيّ»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ١٣.

٦٤ • عقل (فاضل سعيد): «النبيّ تخطيط لمنهج فلسفيّ جديد. المواكب والأجنحة المتكسّرة دعوتان صريحتان للحرّيّة»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٦.

٦٥ • غانم (جورج): «أنا وطن جبران»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٥.

٦٦ • غانم (روبير): «جبران والمصير»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ١٢.

٦٧ • قرداحيّ (خليل): «يا نجوم، يلّا...» (قصيدة في جبران)، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٨-٩.

٦٨ • القشّ (فوزي): «الكشف عن بعض الرموز في كتاب النبيّ»، في لسان الحال، ١٠/٥/١٩٦٣، ص ٢.

٦٩ • كرم (أنطوان غطّاس): «آلهة الأرض»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٥.

٧٠ • ملكون (إميل): «كلّ ما بيطلّ عالعالم قمر...» (قصيدة في جبران)، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٩.

٧١ • الموسويّ (عبدالله): «جبران» (قصيدة)، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٨.

٧٢ • نعمة (جوزف): «جبران، كيف عرفته»، في الرسالة المخلّصيّة، ٣٠ (١٩٦٣)، ص ٥٦٦-٥٦٩.

٧٣ • نعيمه (ميخائيل): «عطاء جبران»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص

٧٤ • جبر (جميل): «جبران خليل جبران»، ضمن كتاب **لبنان في روائع أقلامه**، بيروت، ١٩٦٤، ص ١١.

٧٥ • «النصّ الكامل لمقال مجلّة تايم عن جبران: هناك مَن يعبدون جبران، لكنّني لم أشاهد إيمانهم...»، في **لسان الحال**، ١٥/٨/١٩٦٥، ص ٦.

٧٦ • الناعوريّ (عيسى): «جبران ونيتشه في لقاء عبر الأفكار»، في **رسالة المعلّم**، عمّان، شباط - نيسان ١٩٦٦، ص ١٢٨-١٣٢.

٧٧ • الناعوريّ (عيسى): «حكمة الحياة بين جبران ونيتشه»، ضمن كتاب **أدباء من الشرق والغرب من الأدب المقارن**، بيروت، ١٩٦٦، ص ٧٦-٨٤.

٧٨ • قربان (نقولا): «ولادة جبران»، في **المعرفة**، العدد ٤٧ (كانون الثاني ١٩٦٦)، ص ٦٨-٧٤.

٧٩ • الراوي (حارث طه): «جبران حيًّا وميتًا، تأليف حبيب مسعود (عرض)»، في **المعرفة**، العدد ٧٤ (نيسان ١٩٦٨)، ص ١٤٧-١٥٦.

٨٠ • Hanna (Suhaïl S.), «Khalil Gibran et Walt Whitman: étude de littérature comparée». Traduit de l'américain et présenté par Jean Lecerf dans *Orient*, 1968 (47/48), pp. 99-127.

٨١ • حلّال (محمّد): «جبران كما فهمته»، في **الجندي اللبنانيّ**، بيروت، كانون الثاني ١٩٦٩، ص ٣١.

٨٢ • سليمان (موسى): «خصائص الأدب اللبنانيّ في أدب جبران»، ضمن كتاب **خواطر في الأدب**، بيروت، ١٩٦٩، ص ٦١-٦٦.

٨٣ • Wild (S.), «Friedrich Nietzsche and Gibran Khalil Gibran», in *Al-Abhath*, Beirut, 22, III-IV (1969), pp. 47-57.

٨٤ ✻ بشروئي (سهيل بديع): **جبران خليل جبران. مختارات ودراسات**، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠، قسم عربيّ وقسم إنكليزيّ بعنوان: Suheil Bushrui, *An Introduction to Khalil Gibran*.

٨٥ • «جبران ملحد أم مؤمن؟ متديّن أم كافر؟» (مقابلة مع ميخائيل نعيمه)، في **الرعيّة**، بيروت، حزيران ١٩٧٠، ص ١٠-١٤.

٨٦ ✻ خليل (خليل أحمد): **المحتوى السياسيّ لفكر جبران**، بيروت، ١٩٧٠.

٨٧ • رحمه (حنّا (جبرائيل): «زعموه نبيًّا... زعموه كافرًا. فماذا كان؟»، في **الرعيّة**، بيروت، حزيران ١٩٧٠، ص ١٥-١٦.

٨٨ ✻ سكيك (عدنان يوسف): **النزعة الإنسانيّة عند جبران**، بيروت، ١٩٧٠.

٨٩ • غريّب (روز): «جبران المبدع في أسلوبه وتفكيره»، في **الرعيّة**، بيروت، تمّوز ١٩٧٠، ص ٣٠-٣٢.

٩٠ • Donohue (J. J.), «Le festival Gibrân», dans *Travaux et Jours*, Beyrouth, 35 (1970), pp. 101-102.

٩١ ✻ *Gibran Khalil Gibran Poet, Philosopher and Painter*, publié par le Comité Gibran, Beyrouth, 1970.

٩٢ ✻ الرحيل (محمّد سعيد سعيد): رحلة جبران من خلال مشاكل عصره، رسالة لنيل شهادة الكفاءة باللغة العربيّة وآدابها من الجامعة اللبنانيّة، ١٩٧٠-١٩٧١.

(للمقال صلة)

Chrétiens et juifs dans l'islam arabe et turc
par Youssef Courbage et Philippe Fargues
Editions Payot et Rivages, Paris, 1997, 346 pages

المسيحيّون واليهود في الإسلام العربيّ والتركيّ
تأليف يوسف كرباج وفيليبّ فارغ

يتطرّق هذا الكتاب المجدّد إلى وضع اليهود والمسيحيّين في دار الإسلام، لا على الصعيد القانونيّ أو الدينيّ أو السياسيّ أو الثقافيّ، بل على الصعيد الديمغرافيّ، وذلك منذ ظهور النبيّ العربيّ حتّى قرننا الذي كان قرن «التطهيرات الإثنيّة» و«الحلول النهائيّة». إنّ هذا المؤلّف، الذي يراعي عاملَي الزمان والمكان، ينطلق من الفتح العربيّ في الشرق الأدنى حيث كان السكّان جميعًا مسيحيّين تُضاف إليهم أقلّيّة يهوديّة ضئيلة. وفي مصر تفيدنا السجلّات الماليّة، وكانت مضبوطة بدقّة فائقة، عن مبلغ «الجزية» الإجماليّ السنويّ، وهي ضريبة الأعناق التي كانت تُجبى من غير المسلمين، وهكذا يمكننا تقدير عدد سكّان مصر في العام ٦٤١ بمليونَين ونصف، كلّهم غير مسلمين، في حين كان عدد السكّان قد قُدّر بأربعة ملايين ونصف في مطلع العصر المسيحيّ. أمّا المشرق (إسرائيل والأردنّ وسورية ولبنان حاليًّا)، فلم تتوفّر عنه بيانات دقيقة. ولكن وبفضل استنتاجات حاذقة، قُدّر عدد جميع سكّان ذلك المنطقة بأربعة ملايين. وهناك حساب مماثل ينسب إلى منطقة ما بين النهرين تسعة ملايين ومئة ألف ساكن، وإلى مجمل المشرق الحاليّ أكثر من خمسة عشر مليونًا من المسيحيّين، وأقلّ من متَي ألف يهوديّ.

تقدّم الفتح العسكريّ الإسلاميّ بالسرعة المعروفة، لكنّ الفتح الدينيّ لم يوازِ في كلّ مكان ذلك الزحف الجامح. وفي المشرق، وجب على الجماعات أن تتدرّب على التعايش. ومن هذا القبيل، يذكر الكاتبان بأنّ كنيسة القدّيس يوحنّا (التي أصبحت الجامع الأمويّ) قُسمت إلى قسمَين، عند الاستيلاء على دمشق: إلى مصلًّى للمسيحيّين ومصلًّى آخر للمسلمين. وبعد مرور مئة سنة على الفتح، لم يتجاوز عدد العرب المسلمين متَي ألف، يضاف إليهم نحو خمسين ألف مهتدٍ (مُوالٍ) من أصل أربعة ملايين من السكّان. ولم يصبح الفتح السياسيّ دينيًّا أيضًا إلّا على عهد العبّاسيّين، الذين أخذوا أوّلًا يدعون القبائل العربيّة إلى اعتناق الإسلام. وفي وقت لاحق، انتقلت المدن إلى الإسلام، لكنّ القرى بقيت مدّة طويلة بعيدة عن هذه الحركة، ولا سيّما في الجبال. ومن الأرجح أنّ سورية إجمالًا كانت تحفظ أكثريّة مسيحيّة في نهاية القرن الثاني الهجريّ. ويشير الكاتبان إلى حيويّة ديمغرافيّة أكيدة عند المسيحيّين، سبق للجاحظ (٧٧٦-٨٦٨) أن لفت الانتباه إليها. وفي حوالى السنة ٩٠٠، بلغ عدد المسيحيّين في سورية نحو مليونَين، وكذلك عدد المسلمين. وفي وقت لاحق، قُبيل قيام الحملات الصليبيّة، نشهد هبوطًا ديمغرافيًّا شديدًا:

فلم يبقَ في تلك المنطقة إلاّ مليونان وسبعمائة ألف ساكن، حين اجتاحها الإفرنج، ومليون واحد ومئتا ألف في ١٣٤٣. وقبل نهاية القرن الخامس عشر، انخفض عدد سكّان بلدان المشرق إلى مليون واحد على أكثر تقدير، منهم مئة ألف مسيحيّ وعشرة آلاف يهوديّ. وفي هذا الزمن، قارب المسيحيّون في الشرق الأدنى أن يزولوا عن الوجود.

لم ينجح الصليبيّون في الثبات طويلًا في الأراضي المقدّسة. فالإعمار الإفرنجيّ لم يذلّل قطّ العقبتين اللتين تغلّبتا عليه في النهاية: فقد استمال قليلًا من الأوروبيّين، ولم يتمكّن من التأصّل. هذا وإنّ عدد المهاجرين القليل وعدم تحمّسهم للتقرّب من المسيحيّين الشرقيّين حكما عليهم بالتقلّص، لا سيّما وأنّهم حرموا أنفسهم ممّا كان في إمكان المسلمين أن يفيدوهم به عن طريق اهتدائهم. وهذا الموقف كان يختلف في الأساس عن الأسلوب العمليّ المتّبع في الإسلام، الذي جعل من الاهتداء أداة ترقية اجتماعيّة وانتشار. ففي السنة ١١١٠، لم يزد عدد الإفرنج على عشرة آلاف. وبعد ذلك بثلاثة أجيال أو أربعة، ازداد عشر مرّات وبلغ مئة وعشرين ألفًا، ولكنّه لم يعد يزداد بعد ذلك بسبب هجرة ضئيلة، ونسبة وفيات مرتفعة، ومدّة حياة قصيرة. هذا وإنّ عدم ثبات ديمغرافيّتهم، التي حُرمت كلّ دم جديد يأتيها من الشرق أو من الغرب، جعلهم في أوضاع عسكريّة لا تطاق. وعلى أثر سقوط أنطاكية (١٢٦٨) وطرابلس (١٢٨٩) وعكّا (١٢٩١)، توارى السكّان الإفرنج جميعًا، لأنّهم هربوا أو أُسروا أو قُتلوا، ولم يبقَ منهم إلاّ بعض أولاد من قرانات مختلطة أو بعض عائلات استقبلها البطريرك المارونيّ.

إنّ أيّام الاحتلال الإفرنجيّ الأخيرة تزامنت وبدايات الاجتياح المغوليّ، فعانى المسيحيّون تجاوزات المماليك وتصلّبًا عامًّا من قبل الإسلام، إذ دُمّرت الكنائس والأديرة، وصودرت الأملاك، وارتكبت المجازر وجميع أنواع المذلّات. وعلى العكس، فإنّ العثمانيّين، وخلافًا للاتّجاه المتّبع منذ نحو ألف سنة، مكّنوا السكّان غير المسلمين من القيام بنهضة تكاد لا تصدّق: ففي الهلال الخصيب الذي ورثوه، كان عدد المسلمين في ١٥٨٠ يمثّل ٩٢٪، وعدد المسيحيّين ٧٪ وعدد اليهود ١٪، وفي الذي ردّوه بعد ذلك بأربعة قرون، عند نهاية الحرب العالميّة الأولى، بلغ عدد المسيحيّين ٢٠٪ وعدد اليهود ٢٪. ذلك بأنّ المسيحيّين قد ازداد عددهم بهمّتهم وحدها، إذ إنّهم، للمرّة الأولى في تاريخ دار الإسلام، رفعوا أهمّيّتهم النسبيّة بفعل مواردهم الخاصّة (نسبة المواليد والوفيّات)، لا بفضل إسهام غريب. والكاثبان يحلّلان انطلاقة الموازنة الديمغرافيّة، التي حملتهم على الهجرة إلى الجنوب وكان لها انعكاسات سياسيّة. فإنّ الشهابيّين، أمراء الدروز، والمتّمين إلى السنّة، بدأوا يتحوّلون إلى الطائفة المارونيّة في السنة ١٧٥٦. ومنذ السنة ١٧٧٠، وللمرّة الأولى بعد ظهور الإسلام، نرى على رأس لبنان مسيحيًّا، الأمير يوسف شهاب، فكان هذا الأمر فريدًا في الشرق العربيّ. ومنذ ذلك الحين، ما زال هذا النظام قائمًا، باستثناء حُكم عمر باشا في ١٨٤٢ وإسماعيل حقّي بك في ١٩١٧. والإنعامات التي أغدقها الأمراء على المسيحيّين جعلت من لبنان ملجأ عدّة طوائف تعاني الصعوبات. فنرى في بيروت أفضل شهادة على هذا التطوّر، فإنّها كانت قرية صغيرة حين نزل العثمانيّون على

شاطئها، يكاد لا يبلغ عدد سكّانها ٤٢٠٠، ومنهم ١٠٪ من المسيحيّين. لكنّ هؤلاء المسيحيّين، في منتصف القرن التاسع عشر أو ربّما قبل ذلك بقليل، تساووا عددًا مع المسلمين، ثمّ صاروا ٦٦٪ وحافظوا على هذه النسبة حتّى قيام الانتداب الفرنسيّ.

وفي المشرق، سنة ١٩١٤، بلغ عدد المسيحيّين أعلى نسبة عرفوها منذ أيّام الحملات الصليبيّة، أي ٢٤,٦٪، فإنّ نشأة المدن، وانتشار النشاط في قطاع الخدمات، والتردّد إلى المدارس (بما فيه اشتراك النساء) قد أثّرت في المسيحيّين أكثر ممّا أثّرت في المسلمين. ومع ذلك، فإنّ الأسباب نفسها أعطت نتائج معاكسة: ففي أيّام العثمانيّين، نشهد تسارعًا ديمغرافيًا، في حين عرفَ القرن العشرون تباطؤًا. لكنّ تلك الظواهر الاجتماعيّة لم تعد في أيّامنا وقفًا على المسيحيّين، بحكم تأثير نزوح أهل القرى إلى المدينة والنمط العائليّ المدنيّ الذي اتُّبع في جميع الطوائف اللبنانيّة من دون استثناء. فإنّ تحقيقًا من «معهد الدراسات الديمغرافيّة القوميّ»[1] دلّ على هبوط مدهش للخصب في الشرق الأدنى، فإنّه شهد انخفاض ٢٠٪ في مدّة عشرين سنة. قد نأسف على أنّ هذا التحقيق لم يتضمّن، لا انعكاسات نهاية الحرب اللبنانيّة على الهجرة، ولا دراسات تيودور هانف (Theodor Hanf) وفريقه[2]. فإنّ هانف يرى، «خلافًا للأفكار الرائجة، أنّ عدد السكّان المسيحيّين والمسلمين في لبنان يتعادل على وجه التقريب. ومن جهة أخرى، لا تسهل معرفة عدد كلّ من الطوائف الكبرى الثلاث: المارونيّة والسنّيّة والشيعيّة. فبالرغم من الانطلاقة الديمغرافيّة الأكيدة التي عرفتها الطائفة الشيعيّة، فقد أُفرط عادة في عدد أعضائها، إذ إنّه كثيرًا ما عُدَّ الشيعيّون مرّتين: في جنوب لبنان وفي ضاحية بيروت الجنوبيّة»[3]. إنّ هذا التعادل بين المسيحيّين والمسلمين وبين السنّيّين والشيعيّين، بعد أن اتّخذ، بفضل اتّفاق الطائف، طابعًا رسميًا، يُثبّته، في غياب كلّ إحصاء، أرقام الناخبين التي نشرتها وزارة الداخليّة. وفي عشيّة انتخابات ١٩٩٦، ضمّت اللوائح الانتخابيّة ٢٤٩٦٩٩٨ منتخبًا (بما فيهم المتجنّسون حديثًا)، منهم ٥٢٪ مسلمون و٤٨٪ مسيحيّون[4].

حين نُغلق هذا المؤلَّف، لا يسعنا إلاّ أن نحلم بالعصر الذهبيّ العثمانيّ الذي سبق جميع

---

(١) Institut National d'Etudes Démographiques (I.N.E.D). نُشر هذا التحقيق في تشرين الأوّل ١٩٩٧ (أطلب صحيفة L'Orient-Le Jour البيروتيّة بتاريخ ١٩٩٧/١٠/٩)، وممّا جاء فيه أنّه «لم يعد من مجال للقول بأنّ في الشرق الأدنى انفجارًا ديموغرافيًا». فبين ١٩٧٥ و١٩٩٥، انتقل العراق من ٧,١ ولد لكلّ امرأة إلى ٤,٤، والعربيّة السعوديّة من ٧,٢ إلى ٥,٤ وسورية من ٧,٧ إلى ٤,١ ولبنان من ٤,٦ إلى ٢,٣ والأردنّ من ٧,٨ إلى ٤,٢.

(٢) Theodor Hanf, *Libanon - Koexistenz im Krieg, vom Staatszerfall zur Entstehung einer Nation*, Paris, 1993.

(٣) Th. Hanf, *Quel avenir pour le Liban après Taëf?* Conférence prononcée à l'A.U.P., Strasbourg, fév. 1992.

(٤) السفير، ١٩٩٦/٤/٣.

الاضطرابات الإثنيّة القوميّة، من إسطنبول إلى أورشليم، ومن سارايفو إلى بيروت. يرجع الفضل إلى الكاتبَيْن في أنّهما أثبتا بدقّة وبراعة بعض عِبَر التاريخ ولا سيّما أنّ الانحطاط قد يخلفه ارتداد. فالتقلّص الذي تشهده المجتمعات المسيحيّة، منذ أن قُسم المشرق إلى أمم، قد لا يكون سوى كسوف.

الدكتور رولان طنب

١ - أزمة الفكر اللبنانيّ
في كتابة تاريخ لبنان وفي توثيقه
تأليف عادل إسماعيل

دار النشر للسياسة والتاريخ، بيروت، ١٩٩٧، ١٤٤ صفحة

٢ - عادل إسماعيل: المؤرّخ، الباحث، الدبلوماسيّ
مداولات حفلة التكريم والندوة العلميّة التي أقيمت له في ٢٨ و٢٩ تشرين الثاني ١٩٩٦

دار النشر للسياسة والتاريخ، بيروت، ١٩٩٧، ٣١٢ صفحة

تبوّأ الدكتور عادل إسماعيل مناصب مهمّة في الحقلَيْن الدبلوماسيّ والجامعيّ، ولكنّ شهرته تعود خاصّة إلى أبحاثه التاريخيّة، ولا سيّما إلى ما قام به من نشر **الوثائق الدبلوماسيّة والقنصليّة لتاريخ لبنان والشرق الأدنى من القرن السابع عشر حتّى اليوم (١٩٧٥)**، وقد صدر عمله هذا في ٤٥ مجلّدًا بالفرنسيّة. والجدير بالذكر أنّ الدكتور عادل إسماعيل هو أوّل مسلم كرّس حياته العلميّة بجملتها لدرس «تاريخ لبنان» الذي كان قبله وقفًا على المسيحيّين والموارنة منهم خاصّة. إلاّ أنّ العمل الموسوعيّ الجبّار الذي قام به قُوبل بحملة عنيفة شنّها عليه بعض المؤرّخين الموارنة متّهمينه بأنّه تفرّد في نشر تلك الوثائق وكان الأجدر به أن يشرك في عمله مَن ليسوا من طائفته، كما أنّهم أخذوا عليه، في نشره وثائق أحداث ١٨٦٠، التحيّز للدروز وإهماله الوثائق التي هي لصالح الموارنة. لذا أصدر المؤرّخ كتابه أزمة الفكر اللبنانيّ ليردّ على منتقديه. وهذا المؤلّف هو في معظمه مقتبس من مذكّراته التي ما زالت مخطوطة، وقد قدّم له، مؤيّدًا، السفير المارونيّ نصري سلهب، وأنشأ خاتمته، مثبّتًا، أخوه والمؤرّخ مثله الدكتور منير. وتقدم مرافعة إسماعيل على أنّه نال في مبادرته تأييد عدد من رؤساء الجمهوريّة اللبنانيّة وكبار السياسيّين والإداريّين المسيحيّين فيها. ولئن هو لم ينشر جميع الوثائق فلأنّ عددها يقارب نصف المليون ويتطلّب نشرها بضع مئات من المجلّدات ومثلها من السنين! وإن هو لم ينشر كلّ شيء عن الموارنة فاحترامًا منه لخصوصيّات الناس ولئلّا تعلن على الملأ شؤون معيبة لا تقدّم ولا تؤخّر.

وقد جاء الكتاب الثاني عادل إسماعيل المؤرّخ، الباحث، الدبلوماسيّ، بتزامنه والأوّل، دعمًا له (أطلب أزمة الفكر اللبنانيّ، ص ١١٨)، علمًا أنّ الهدف منه لم يكن أصلًا سوى تكريم الرجل. وتكمن قيمة هذا المصنّف في أنّه جمع، إلى الكلمات التي

قيلت في المحتفى به، مداخلات قيّمة لعدد من الشخصيّات الثقافيّة العالميّة والمختصّين اللبنانيّين بتاريخ بلادهم، وجميع هذه وتلك تثني على طول باع صاحب العلاقة ونزاهته العلميّة وموضوعيّته.

والكتابان مزوّدان بفهارس مفيدة للأعلام والأماكن والمحتويات.

أ. كميل حشيمه

La Syrie
par Jean Chaudouet
Editions Karthala, Paris, 1997, 368 pages

سورية
تأليف جان شُودُويه

ليس من السهل أن تكتب عن بلد بدقّة وموضوعيّة. فالدقّة لا تعني فقط صحّة المعلومات، بل تتعدّاها إلى الدخول في مطاوي الأحداث واستجلاء مسبّباتها ونتائجها. والموضوعيّة لا تكتفي بسرد الأمور سردًا جافًّا، بل تكتمل إذا ما رافقها تحليل متّزن متوازن لا يخلو من النظرة الإنسانيّة إلى القضايا. وقليلة هي المؤلّفات التي استطاع أصحابها أن يسلكوا فيها ذلك المسلك، خاصّة عندما نستعرض ما ينشره بعض المحقّقين المتسرّعين أو المؤرّخين المنحازين، فتأتي كتاباتهم إمّا مجتزأة أو مغلوطة في مضامينها، وإمّا غير متزّهة عن الأهواء فتميل إلى النقد الهدّام أو، على العكس، إلى الإطراء الأعمى.

كتاب جان شُودُويه من المحاولات الرصينة، والرصينة جدًّا، فهي تتمتّع بجميع الصفات التي ذكرناها وهي، على الرغم من جدّيّتها، تقرأ بلذّة وارتياح، لمحسن تأليفها أوّلًا، ولأنّها عالجت موضوعها بروح الاحترام لا بل الصداقة. والصداقة الحقّ، كما هو معروف، تفترض الصدق والتزام الحقيقة أوّلًا وآخرًا سواء في إظهار الإيجابيّات أو السلبيّات.

في ما يتعلّق بالمعلومات، يلفتك وفرتها وشمولها وكثرة مصادرها، ولا عجب إذ إنّ المؤلّف خرّيج معهد الدراسات السياسيّة الفرنسيّ وكان عضوًا في عدد من وفود بلاده لدى الأمم المتّحدة، وله معرفة مباشرة بسورية نتيجة غير سفر قام به إلى هذا البلد والبلدان المجاورة. ويلفتك من جهة التحاليل أنّ المؤلّف أجاد قراءة الحاضر في ضوء تطوّر التاريخ ومن خلال تلمّسه نفسيّة الشعب السوريّ بالذات. فوراء كلّ حدث يرويه، بدءًا من ماجريات أقدم الحقبات، ومن خلال مراجعة جميع نواحي الحياة في سورية، السياسيّة منها والاقتصاديّة والاجتماعيّة والدينيّة والفكريّة، تراه يرسم صورةً للشخصيّة السوريّة الحيّة في واقعها ومرتجاها.

أ. ك. حشيمه

يوسف السودا رمز العنفوان الوطنيّ
تأليف الدكتور جميل جبر
مطابع جوزيف د. الرعيدي، بيروت، ١٩٩٨(؟)، ٢٠٠ صفحة

يجيد الدكتور جميل جبر معالجة أهمّ الموضوعات بعمق واقتضاب معًا، وفي قالب من رشاقة الأسلوب والسرد، فنقرأ ما يكتبه بلذّة وتقرن المتعة بجليل الفائدة.

وكتاب الدكتور جبر في يوسف السودا يسترعي الانتباه لا لما يتّصف به من مزايا علميّة فقط، بل لأنّه يعالج سيرة رجل فذّ ويروي أعمال إنسانٍ وطنيّ كان واحدًا من مهندسي استقلال لبنان الذين خدموا القضيّة بعيدًا عن مواقع النجوميّة ولكن بفعّاليّة ومثابرة وإيمان يشهد لها التاريخ. وإنّه ليجدر بالأجيال الصاعدة أن تتعرّف أمثال السودا، فتتعلّم منهم كيف يتمّ بناء الأوطان بالإخلاص والصدق وبعد النظر.

مهّد المؤلّف لدراسته بنظرة إلى عصر السودا وواقعه السياسيّ العامّ، ثمّ إلى مسقط رأسه، بلدة بكفيّا، وما نهل فيها من تربية ومبادئ العلوم في مدرسة اليسوعيّين ومنها إلى مدرستهم الكبرى في بيروت، ثمّ توسّع في ما قام به السودا منذ أن نزل مصر وباشر هناك نضاله في سبيل استقلال لبنان، وبعد ذلك عاد إلى الوطن. وفي جميع تلك المراحل تجلّى نشاط الرجل متعدّد الوجوه، إذ عمل في المحاماة والأدب والصحافة وتنشئة الشباب ضمن المنظّمات الوطنيّة، ثمّ في النيابة والوزارة والدبلوماسيّة.

شخصيّة يوسف السودا تأسرك لأنّها تعكس صورة مشرقة للبنان الحضاريّ، الساعي لبناء الإنسان الكامل، في عمق تركيز وانفتاح على المحيط القريب والعالم الواسع البعيد. ويا ليت الدكتور جبر يزيد على ما حقّقه مشكورًا، فينشر الرسائل التي تبادلها السودا وسائر الشخصيّات السياسيّة والفكريّة التي عرفها، ففي مثل تلك الوثائق شهادات حيّة تغني كثيرًا.

أ. كميل حشيمه

المجمع المسكونيّ الأوّل - نيقيا الأوّل (٣٢٥)
تأليف الأبّ ميشال أبرص والأبّ أنطوان عرب
سلسلة «تاريخ المجامع المسكونيّة والكبرى»،
رقم ٢، توزيع المكتبة البولسيّة، بيروت ١٩٩٧، ٤٥٠ صفحة

حين نرى، في نظرة أولى خاطفة، أنّ فهرس الكتاب يتضمّن ١٦٢ عنوانًا، وأنّ عدد المراجع والمصادر يبلغ ١٩٦، فضلًا عن وجود حواشٍ كثيرة وطويلة، وأنّ وثائق المجمع تتقدّمها لائحة أسماء الآباء الـ ٢٣٩ الذين شاركوا فيه مع أسماء المناطق الأربعين التي أتوا منها، لا نستغرب ما ورد في «التقديم»: «إنّ السَّفَر الذي خضنا غماره، داخل تجاويف التاريخ الكنسيّ والمجمع النيقاويّ الأوّل، لم يكن سوى صورة طبق الأصل للعديد من «المشاوير» التي يجتازها الإنسان يوميًّا في الحياة... كانت طرق سفرنا في أعماق تاريخ هذا المجمع مليئة بالتعرّجات، ملتوية، صاعدة، نازلة... وكانت رحلتنا أحيانًا شاقّة،

ولكنّها شيّقة، وأحيانًا مضنية، ولكنّها مليئة بالتعزيات... فهي ظلّت دومًا، بالنسبة إلينا، رحلة سياحيّة، أو رحلة استكشاف تمرّ في جوف التاريخ الممزوج باللاهوت. فكلّما اكتشفنا واقعة أو مشهدًا أو مكانًا أو شخصيّة، كنّا نراقبها ونرصدها ونصوّرها، ونأخذ المعلومات الكاملة عنها. وبعد أن نكون قد محّصناها وتفحّصناها بدقّة، ننتقل إلى مرحلة أخرى، وهكذا دواليك...

«أخيرًا، وبعد أن غصنا وغطسنا في أعماق التاريخ، استطعنا أن نخرج إلى الهواء الطلق، وأن نحصد ونقطف ثمار ما كنّا قد زرعنا، بعدما قمنا تقريبًا بكلّ ما يلزم، ملتزمين في المطلق متطلّبات البحث الدقيق، لنقدّم هذا الكتاب الذي يرسم صورة كافية وافية عن الجوّ العامّ، أي الإطار السياسيّ والدينيّ والاجتماعيّ، لما قبل المجمع وبعده، وعرض أحداث جلساته وجدول أعماله، وكلّ ما جرى بين الآباء، والقراءات والنتائج التي صدرت عن هذا المجمع المسكونيّ الأوّل، الهامّ جدًّا في تاريخ الكنيسة، وفي تاريخ المجامع ككلّ. وكلّ ذلك كي يتسنّى للقارئ أن يغوص في هذه الأجواء الملبّدة، ويفهم، ولو فكريًّا، المناخ الذي أحاط بالمجمع وهيمن على عقليّة الأشخاص الذين عاصروه، والذين سيّروا دفّة القيادة فيه، وأولئك الذين عايشوا نتائجه».

من الأمثلة على الاهتمام الشديد بتقصّي الأمور وعدم إهمال أيّ عنصر من العناصر التي تفسّر الأسباب التي دعت إلى عقد المجمع النيقاويّ وتشرح ردود الفعل التي أحدثه مدّة سنين طويلة، كثرةُ المواضيع التي خاضها المؤلّفان قبل الكلام على المجمع (الأيونيّة ومركيون ونيلون الإسكندريّ وأفلوطين والأفلاطونيّة الحديثة والغنوصيّة والمظهرانيّة والمونارخيّة والتبنويّة وصابيلوس والشكلانيّة... وأوجه التباين بين آريوس والكسندروس ومجمع الإسكندريّة ومجمع نيقوميديا...)، وبعد انعقاده (مجمع أنطاكية وملاحقة أثناسيوس وعودة آريوس ومجمع صور ومجمع القسطنطينيّة ومجمع أورشليم... والصراعات حول نيقيا وعودة أثناسيوس من المنفى ومجمع الإسكندريّة... والهدنة بين النيقاويّين وغير النيقاويّين... والتيّارات والشخصيّات المتنازعة إلخ).

لنا ملاحظة واحدة، فقد بدا لنا أنّ كتابة بعض الأسماء بالعربيّة (من أسماء شخصيّات وأماكن ومذاهب فكريّة) ليست موفّقة. فلماذا، على سبيل المثال، يُكتب لوكيانوس، باستعمال الكاف (بدلًا من القاف كما في لوقا) وإضافة الواو (مع أنّنا نكتب: بولس وبطرس وكيرلّس إلخ)؟

نختم هذا التعريف الوجيز بالتمنّي أن يلقى هذا الكتاب كامل النجاح الذي تستحقّه تلك الجهود الجبّارة التي بُذلت مدّة سنوات طويلة في خدمة العلم والتفكير اللاهوتيّ.

أ. صبحي حمويّ

Antioche entre Rome, Byzance et la Mecque
par Joseph Hajjar
3 tomes, Editions Dar al-Mourad, Beyrouth, 1998

أنطاكية بين روما وبيزنطية ومكّة
تأليف جوزف حجّار

حسنًا فعلت دار المراد الناشئة، لكن الواعدة، إذ جمعت العشرات من مقالات الأب جوزف حجّار التاريخيّة ونشرتها في ثلاثة أجزاء، بحيث أن يكون كلّ جزء من هذه الأجزاء الثلاثة مخصّصًا بموضوع معيَّن من المواضيع الكثيرة التي خاضها المؤرّخ حجّار في مختلف المجلّات والمنشورات العلميّة وغيرها. وهذه المجلّات غالبًا ما يكون عدد قرّائها محدودًا وغالبًا أيضًا ما تكون صعبة المنال. أمّا مراجعتنا هذه المجلّدات في تاريخ المسيحيّة وقضاياها في منظور جوزف حجّار، فنوجزها في الملاحظات التالية:

أوّلًا: يقول المؤلّف في تصديره هذه الكتابات القصيرة Opera minora إنّ الدوافع لنشرها ترتبط بنهاية هذا القرن الذي اتّسم بالدعوة إلى المسكونيّة وقد كرّستها الكنيسة الرومانيّة والكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة في أثناء المجمع الفاتيكانيّ الثاني وبعده. ثاني هذه الدوافع هو وضعيّة أنطاكية المسيحيّة التي ما تزال المحور والمركز بالنسبة إلى الكثير من الكنائس وثقافاتها اللاهوتيّة والليتورجيّة. وثالث الدوافع أنّ المادّة التاريخيّة كثُرت بعد أربعين سنة من حياة كرّسها الأب حجّار للالتزام العلميّ البحثيّ والمنهجيّ، ولا شكّ أنّ لائحة أعماله طويلة، وكلّها تصبّ في خانة الكشف عن أصالة المسيحيّة الشرقيّة الأنطاكيّة في ارتباطها بقضايا شعوبها وكنائسها.

ثانيًا: إنّ الجزء الأوّل من المجموعة يتناول موضوع العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة من بابها الواسع عبر أكثر من عشر مقالات في الكتاب المقدّس، والشهادة المسيحيّة في أرض الإسلام، وفي موقف المسيحيّين من الوظيفة الرسميّة في قرون الفتح الإسلاميّ الأولى، وكذلك في تأثير المجتمع الإسلاميّ في الحقّ القانونيّ الكنسيّ بالشرق العربيّ. وهذه المواضيع وغيرها، في إطار العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة، لا تعطي فكرة واضحة عن موقف حجّار من القضايا التي تطرحها هذه العلاقات إلّا بوجه عابر.

وإلى جانب عددٍ من شؤون تاريخ الكنيسة البيزنطيّة، فإنّ بعض مقالات هذا الجزء تتناول موضوع وجود المرسلين اللاتين في الشرق، وهذا الوجود يقود إلى الحديث عن دورهم الذي يلخّصه حجّار باللَّتنة، وخصوصًا أنّ إرشادات الكرسيّ الرومانيّ شدّدت في القرن التاسع عشر على استعادة الوحدة المفقودة والحفاظ على التراث الحضاريّ الثقافيّ اللاهوتيّ والروحيّ الخاصّ بكنائس الشرق.

ثالثًا: الجزء الثاني (٣٩٠ صفحة) يتناول موضوع أبعاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني على المستوى الكاثوليكيّ الشرقيّ والمسيحيّ عامّة، وتأثير الفكر المجمعيّ في العلاقات بين الكنائس وفي وضعيّة الإيمان المسيحيّ بوجه عامّ أمام تحدّيات النصف الثاني من القرن

العشرين. ومن المقالات المنشورة في هذا الجزء: الكنائس الاتحاديّة في الشرق الأوسط أمام المجمع، الكنيسة والكنائس في الشرق الأوسط (١٨٤٦-١٩٦٥)، المجمعيّة الأسقفيّة في التقليد الشرقيّ، أزمة إيمان أم أزمة كنيسة؟ إستقالة المطران غريغوار حدّاد متروبوليت الروم الكاثوليك في بيروت، كنائس الشرق الأدنى في المجمع الفاتيكانيّ الثاني: نظرة تاريخيّة (١٩٥٨-١٩٧٨). أمّا الجزء الثالث من هذه المجموعة فهو يتناول الكثير من الوجوه الكنسيّة التاريخيّة. وهذه المقالات منشورة في معجم التاريخ والجغرافيا الكنسيّ بطلب من الأب أوبير. وهذه الوجوه لها قيمتها بقدر ما أعطت الكنيسة وكانت عنصرًا مهمًّا من تاريخها، انطلاقًا من البطريرك إغناطيوس الثاني الملكيّ حتّى جرمانس معقد، مؤسّس المرسلين البولسيّين، وغيرهما من رجالات الكنيسة.

رابعًا: مع إصدار هذه المجموعة من المقالات التي يوحّدها الاهتمام بتاريخ الكنيسة الشرقيّة والتشديد على أصالتها ومعاناتها في محيطها، تكون المكتبة التاريخيّة العربيّة قد اغتنت بمرجع أساسيّ حتّى لو كان باللغة الفرنسيّة. أمّا ما كنّا نتمنّاه ولم نجده فهو فهرس بالأعلام، وهو ضروريّ لهذه الموسوعة، وكذلك فهرس بالأماكن والمواضيع والمعاني الأساسيّة، بالإضافة إلى مسرد عامّ لعناوين الكتب والموسوعات إلخ...

وما كنّا نتمنّاه أيضًا هو أن تكون صفحات هذه المجموعة القيّمة خالية من الأغلاط. إلاّ أنّ العكس هو ما حصل، إذ إنّ أخطاء كثيرة قد وقعت على مستوى الأعلام وكذلك في التعابير والتراكيب الفرنسيّة... وهنا بعض الأمثلة في المجلّد الأوّل، ص ٢٨٦: Melchior de Vogue والصحيح Vogüé؛ ص ٢٤٩: St Leon، والصحيح Léon؛ ص ٢٠٠: Theophane والصحيح Théophane؛ وفي الصفحة ٢٢٥: S. Vailhe والصحيح Vailhé؛ وفي الصفحة ٣١٠: réferances والصحيح références؛ وفي الصفحة ٣١٥: Le rit liturgique والأفضل Le rite liturgique؛ وفي ١٩٥: ecclesiastique والأفضل ecclésiastique. وفي المجلّد الثاني ص ١٠١: Flèche et Martin والصحيح Fliche؛ وص ٧: Meyendorg والصحيح Meyendorf؛ وكذلك في الصفحة ٢٦٤: Ch. de Foucault والصحيح Foucauld.

ومع ذلك وإنّنا نرحّب كلّ الترحيب بهذه الدراسات والأبحاث التي لها مكانها ومكانتها في إطار المكتبة التاريخيّة الكنسيّة. ألم توضع تحت عنوان أنطاكية، وهي المدينة الرمز والوجهة؟

أ. سليم دكّاش

الذكرى المئويّة الثالثة لتكريس كنيسة دير مار أنطونيوس قزحيّا
على يد رجل الله البطريرك العلاّمة إسطفان الدويهيّ (١٦٩٧-١٩٩٧)
مؤسّسة جوزيف د. الرعيدي للطباعة، بيروت، ١٩٩٨، ٤٠ صفحة

لا ذكر لمعدّ هذا الكتيّب، ولعلّه صادر عن لجنة متابعة دعوى تطويب البطريرك

الدويهيّ. والكرّاس هذا هو بقياس كبير، طُبع على ورق صقيل جميل ومزدان بالصور الفوتوغرافيّة الملوّنة الرائعة. والنصّ يُبرز باختصار مكثّف سيرة البطريرك القدّيس (١٦٣٠-١٧٠٤) ونشاطه الرعويّ مع ذكر الكنائس التي بناها أو كرّسها، كما يقدّم لائحة بمؤلّفات الدويهيّ العلاّمة، وهي كثيرة توزّعت بين تاريخيّة ودفاعيّة وطقسيّة، إلى بعض المواعظ وسير القدّيسين وكتب فلسفيّة ولاهوتيّة مختلفة. وفي الكرّاس صفحات خصّصت بدير قزحيّا وبعلاقة الدويهيّ بتأسيس الرهبانيّة المارونيّة. وفي قسم أخير رَسَم الأب يوحنّا الخوند، الراهب اللبنانيّ، حياة البطريرك في ثلاث لوحات بالشعر العامّيّ تُنثر على الألحان السريانيّة الطقسيّة، ولعلّ هذا الجزء من الكتاب لا يروق الكثيرين الذين يرون أنّ اللغة الفصحى هي الأنسب للإنشاد الطقسيّ لا سيّما أنّ قراءة العاميّة غير سهلة وفهمها عسير على مَن لا ينطق باللهجة اللبنانيّة.

مهما يكن، فالكتيّب، على صغر حجمه، يرسم للدويهيّ صورة رائعة ويدعو إلى الاقتداء بعمله وفضائله، والأمل معقود على أن يمجّد الله خادمَه البطريرك الأمين فترفعه الكنيسة قريبًا إلى مصافّ القدّيسين.

أ. ك. ح.

ما هو العِلم؟
تأليف آلان ف. شالمرز
نقله إلى العربيّة لطيفة ديب عرنوق
سلسلة «دراسات فكريّة»، ٣٤، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٧، ٢٣٢ ص

كلمة «عِلم» لها في أيّامنا وقع سحريّ، وإذا ما قيل عن أمر إنّه علميّ بات وكأنّه حقيقة منزّلة، لأنّ ما هو علميّ يعتبر مثبّتًا لا يقبل النقاش ولا يرقى إليه الشكّ. ولكن، هل هذا صحيح فعلاً؟ فالتطوّرات الحديثة في فلسفة العلوم أظهرت الصعوبات البالغة التي تدفع عددًا كبيرًا من المفكّرين إلى القول بأنّه لا يمكن الجزم بوجود استدلالات تتيح لنا استخلاص النظريّات العلميّة بكلّ طمأنينة وثقة.

إنطلاقًا من هذه الملاحظة يستعرض المؤلّف أجوبة أربعة من فلاسفة العلم المعاصرين عن تلك المشكلة، هم پُوپّر (Popper) وكُوهْن (Kuhn) ولاكاتُوس (Lakatos) وفيِرابند (Feyerabend)، ويقابل بعضها ببعض، ويناقشها ويُظهر حدود كلّ منها، وينتهي إلى الاعتراف بأنّنا، أمام هذه المسألة، «ننطلق من درجة معيّنة من الغموض لنبلغ درجة أخرى من الغموض أرفع مستوى» (ص ٩)! إلاّ أنّ المحاولة التي يقوم بها الكتاب ليست بدون جدوى، فالمناقشة التي يُطلقها تساهم في تكوين الذهنيّة النقديّة لدى القارئ، وما أحوج طلاّب العلم إلى مثل تلك الملكة!

ما زالت وزارة الثقافة السوريّة توفّر لقرّاء الضاد، عن طريق الترجمة، خيرة المؤلّفات الفكريّة، وهي في ذلك تُشكر، كما تُشكر السيّدة الناقلة لما بذلته من جهود أثمرت، لا

سيّما أنّ لها في مجال ترجمة الكتب القيّمة أكثر من محاولة. إلاّ أنّنا نأسف لكثرة ما ورد في العمل الأخير هذا من اضطراب في نقل الأعلام والمفردات الأجنبيّة. فعلى سبيل المثال، لا الحصر، نُقل اسم فرنسيس باكون مرّتين على الوجه التالي: فرانسي باكون، وبالأجنبيّة F. bacon (ص ٨ و١١) من دون استعمال الحرف المكبّر (majuscule) في بداية اسم العلم. وحصل مثل ذلك في كتابة اسم Joseph black (ص ٤٨) وTycho brahé (ص ١٠٨). وكُتب Michael على نحو مغلوط: Micheal (ص ١٣٢). أمّا في ما يتعلّق باسم المفكّر Feyerabend فحدّث ولا حرج، إذ كتب بالأجنبيّة بعدّة صِيَغ: Feyerabend (وهو الصحيح)، وFeyeraben، وFerabend وFeyrabend، وبالعربيّة فيرابند وفيرباند.

ولا ندري لماذا لم توحَّد طريقة نقل أسماء الأجرام السماويّة. فقد ذُكر، إلى جانب «عطارد» و«المرّيخ»، الكوكب «فينوس» (ص ١٠٣) علمًا أنّ اسم هذا الجِرم بالعربيّة هو «الزهرة».

مهما يكن، وعلى الرغم من هذه الشوائب التي قد تكون في معظمها طباعيّة، يبقى نقل كتاب شالمرز إلى العربيّة عمليّة موفّقة جليلة الفائدة.

ك. ح.

مؤلّفات أنطون قازان

المجموعة الكاملة

دار المراد، بيروت، ١٩٩٨، ٦ مجلّدات، ١٢٣٦ صفحة

ما زالت دار المراد تتحفنا، حينًا بعد حين، بمجموعات تضمّ مؤلّفات كبار الكتّاب الكاملة. ففي العام الماضي قدّمت لقرّائها مجموعة ما كتبه يوسف غصوب مصحوبة بمقدّمات دبّجها مشاهير الأدباء، وقد قالت المشرق في ذلك العمل كلمتها (المجلّد الأوّل من السنة الجارية ١٩٩٨، ص ٢٧٢-٢٧٤). واليوم وضعت بين أيدي المثقّفين مؤلّفات أنطون قازان مكتملة، سعى في جمعها وترتيبها مشكورًا ابن أخيه المحامي شوقي رزق الله قازان، وقد جاءت في حلّة بهيّة تليق بصاحبها، مبوّبة تبويبًا يراعي الموضوعات. فالمجلّدات الثلاثة الأولى خصّصت بالأدب والأدباء، والرابع أفرد للشعر، والخامس للأبحاث القانونيّة، في حين احتوى الجزء السادس والأخير على ما قيل في الرجل. وتجدر الإشارة إلى أنّ كلًّا من المجلّدات الستّة صُدِّر بمقدّمة أو أكثر صاغتها أقلام مشاهير من عظماء الدين والدنيا والأدب، أجمعت بدون استثناء على الإشادة بما لقازان من أفضال. فكانت مداخلات لرئيس الجمهوريّة الأسبق شارل حلو، وللخوري يوسف عون، والوزير فؤاد بطرس، والأدباء جورج غريّب، وسعيد عقل، واميل كبا، وفؤاد زُوقي، وشوقي قازان، وكلّ منها كان بدوره تحفة من تحف الأدب أسلوبًا ومضمونًا.

بعد ربع قرن على غياب أنطون قازان (في آذار ١٩٧٣)، جاءت مجموعة كتاباته تسلّط عليه نورًا يستحقّه، فلطالما كان هو نورًا تألّق، وكم يجدر أن يهتدي به اليوم كثيرون، لا

سيّما بين أدبائنا الناشئين. فقد توفّرت عند قازان صفات قلّما وُجدت مجتمعةً عند سواه، إذ كان أديبًا لبقًا يغوص في أعماق النفس يحلّل، وفي مطاوي المؤلّفات ينقد ويدرس، وخطيبًا مفوّهًا قويّ الحجّة، وشاعرًا مجنّحًا رقيقًا، وقانونيًّا عالمًا جهبذًا دأبه الحقّ والإنسان. لكأنّه الجنّ في مهاراته، كيفما باشرته يرنّ. في تتاج أنطون قازان كما في شخصه، تعانَقَ العلم والأدب والفضيلة بنت الإيمان، ثالوث مقدّس به تُبنى الأوطان.

أ. كميل حشيمه

السعادة امرأة!

تأليف يوحنّا قمير

دار نوفل، بيروت، ١٩٩٨، ٢٢٠ صفحة

وما السعادةُ في الدنيا سوى شبحٍ يُرجى، فإن صار جسمًا ملَّه البشرُ...

(المواكب - جبران خليل جبران)

إنْ أنتَ قرأتَ كتاب يوحنّا قمير - مع حفظ الألقاب - استوقفتكَ عبارتان: الأولى السعادة امرأة! البارزة على غلاف المؤلَّف، والثانية في الصفحة الأخيرة منه (٢١٥)، لا: ليست السعادة امرأة! وبين الأولى والأخيرة مئتان وعشر صفحات (٢١٠) من القطع الوسط، عَرَض فيها يوحنّا قمير الأفكار فأوجز ولخّص، ومن ثمّ ناقش وحلّل فإذا به أيضًا يستخلص ويستنتج. ولَعَمْري، فهو، في هذا وذاك، أجادَ وأدْهَش.

إنّ الكتاب خلاصة آراء باحثين تصدّوا لموضوع السعادة والشقاء. بعضهم شرقيّون آسيويّون: الهندوسيّون، بوذا، زينون الصوريّ، المعرّي، الخيّام، وابن سينا. وبعضهم الآخر أوروبّيّ غربيّ: أرسطو، أبيقورس، ليبنتز، شوبنهور، نيتشه، آلان، وكامو. لقد راعى الكاتب بعرضه اختلافَ الأزمنة التي عاش فيها الفلاسفة والمفكّرون، فابتدأ بأعلام الحضارات القديمة - ما قبل الميلاد - (الهنديّة واليونانيّة والرومانيّة)، متنقّلًا إلى أعلام الحضارة العربيّة، وصولًا إلى مفكّري عصر النهضة والحداثة. فكان بذلك ينحو منحًى علميًّا تاريخيًّا في تسليط الضوء على مذاهب الفلاسفة والباحثين، وآرائهم في السعادة والشقاء عبر مختلف العصور.

ولئن تباينت، وتباعدت أحيانًا، آراء الفلاسفة في السعادة (لقاء الله - دور الإنسان في سعادته الذاتيّة - الصبر والجمال والحظّ والصحّة... - اللذّة والدنيويّات - دور طبيعة العالم والطبيعة الشخصيّة - الزهد والعزلة - امرأة وخمرة وموسيقى - الإيمان بالله الخالق - غياب الألم والضجر - التفوّق والسيادة - العمل الحرّ الصعب - التمرّد والتمتّع بالمعاودة)، فإنّ ثمّة أربعًا يعتبرها يوحنّا قمير أخطر ما تقدّم، وعليها يُجري بحثه الخاصّ:

١ - دور الله في سعادة دنيانا وشقائها؛ ٢ - دور المرأة فيهما؛ ٣ - دور المال؛ ٤ - دور رغباتنا.

وإذا كان لأعلام الكتاب رأيهم في الموضوع، فإنّ للمؤلّف رأيه الخاصّ أيضًا من خلال المحاور الأربعة هذه. لقد أعمل المؤلف الفكرَ في شرح دور كلّ محور على حدة، عند الباحثين والفلاسفة كافّة، فعرض وناقش وحلّل ولم يتورّع في استخلاص العِبَر واستنباط النتائج. فكأنّي به يعرض لأعلام كتابه في مئة وثمانين صفحة، ويعرض لفكره في الخمس والثلاثين صفحة الأخيرة المتبقّية، وذلك من خلال آراء مَن تقدّم.

وعلى طريقة البحث في المسائل العلميّة، ختم يوحنّا قمير مؤلّفه بفصل مستقلّ عنوَنَه مقدّمات ونتائج. عرض فيه النقاط الثابتة التي يقرّها العقل والمنطق ويعرفها الواقع، أيّ واقع إنسانيّ، فاعتبرها مقدّمات أساسيّة ومعطيات بديهيّة، لا مفرّ منها لفهم موضوع السعادة والشقاء. ثمّ ألحق بها عدّة أمور، كرّنت عنده نتائج البحث، وبيت القصيد. وقد لا نغالي إن قلنا إنّ نتائجه هي زبدة الكتاب ودرّته الثمينة. فهي إرشادات قمير في الموضوع، ووصاياه لطالبيها.

ولا بدّ لنا في هذه العجالة من أن نسوق ملاحظةً ذا شقّين، تتعرّض لشكل البحث لا لمضمونه:

أوّلًا: كان من الأنسب ذكر (ق.م.)، إلى جانب تواريخ ولادة الفلاسفة والمفكّرين ووفاتهم، الذين عاشوا في فترة ما قبل الميلاد. سيّما وأنّ المؤلّف عرض أعلامًا من الحقبتين الميلاديّة، وما قبلها.

ثانيًا: كم كان كاملًا - والكمال لله وحدَه - لو ضبط ناشر الكتاب أو مصحّحه لغة البحث ضبطًا علميًّا تامًّا، فراعى وضع همزات القطع والوصل دائمًا، لا أحيانًا، وكذلك الشدّات فوق الحروف، والحركات التي تزيل اللّبس، ولا سيّما في الشعر (والأمثلة على ذلك وفيرة). فهي، لَعَمري، عمليّة تليق بكتاب جَلل، بَرع صاحبه في اللغة براعته في الفلسفة والفكر، فألّف في علومها وأصاب.

بأسلوبٍ لغويّ رشيق، وبجملةٍ عربيّة مقتضَبة مشذَّبة، يصل يوحنّا قمير إلى فكرك بلا مشقّة أو عناء. واضحٌ، مختَصِرٌ، فنّان، معبّرٌ ومُفهِم. تستلذّ القراءة معه، وإنْ لم تكن من عشّاقها. وكيف بك، إن أنت في حضرة السعادة وأسبابها، والشقاء ونواهيه!

كتاب بديعٌ طريفٌ، ذو معانٍ وعِبَر، لن يعرفَ أهمّيّته إلّا مَن يغوص على معانيه.

ريمون حرفوش

ليالي المهجر وقصيدة العودة

تأليف أنطوان عون

الدامور (لبنان)، ١٩٩٥، ١٤٤ صفحة

هذا ديوان تقول وأنت تطالعه بارتياح: الشعر الأصيل لم يمُت، والحمدلله! ففي زمننا «الرديء» حيث كثر المتطفّلون على الشعر، والشعر منهم ومن إنتاجهم وادّعاءاتهم براء،

يعيدنا أنطوان عون بقصائده من هجرة دَمس ليلها إلى ضوء نهار يسطع فيه الشعر كما عوّدنا عليه الكبار من أمثال سعيد عقل والأخطل الصغير وشوقي ومطران. تُنشِد لهذا الشاعر فتطرب لإيقاع مرصوص، ولفظ مسبوك منحوت، وقوافٍ أنيقة منتقاة، وخيال مجنّح، وعواطف مرهفة تهزّك فتهذّ لتعابيرها وتأخذك شجون وتعيدك شؤون، وتنتقل بين ألم يصحبه تمزّق، وفرح يرافقه رجاء. وتستمع إلى أنّات الحنين وتطمئنّ إلى الإخلاص للوطن، حجرًا وبشرًا، والوفاء لمسقط الرأس، الدامور الشهيدة، مع استرخاء في حضن الطبيعة الوسيع الوديع. ولئن طلبتَ الجرْسَ والموسيقى وألحانها، توفّرت جميعُها على مسمعيك بعذوبة تنساب مع فكر نيّر واضح وعبارات سهلة المنال في جمال. لقد صدق صاحب بنت يفتاح لمّا قال في أنطوان عون: «أقرأه فيما أنا أقرأ غربته نفسه، ولا أتحرّم. أمام كليهما (...) أتوقّف التوقّف الواحد لأوخذ بإرادتيهما تتزيل الحُسن في الهنيهة وكأنّه الذهب في غرار السيف» (ص ١٣٣). ولو سئلتُ أنا «ما هي القصائد التي أعجبتك في ديوان ليالي المهجر» لقلت بلا تردّد: جميعها. والتجربة هي لمَن يشكّ خير برهان، ويلفت الانتباه كثرة ما لحّنَهُ من تلك القصائد كبارُ الملحّنين وأنشده نخبة المغنّين. فمن هؤلاء وأولئك: وديع الصافي وخالد أبو النصر وحسن غندور وإحسان صادق وتوفيق الباشا وحليم الرومي وأنطوان زابيطه ورفيق حبيقة وهيام يونس وسعاد محمّد وفدوى عبيد. فلأنطوان عون، ابن الدامور منبت الأدباء والصحافيّين والشعراء، شكرنا لأنّه أثبت لنا أنّ الشعر الصحيح العريق ما زال حيًّا في ديارنا.

أ. كميل حشيمه

وأنتَ يا عزيزي...؟

قصص قصيرة من كورنيش العلويّة

تأليف سامي منير حلّاق

الرسوم الداخليّة: الياس النمنم ولينا بوغوصيان

دار التوحيديّ، حمص، ١٩٩٨، ١٣٢ صفحة

في أوائل التسعينات، أصدر الأب سامي حلّاق اليسوعيّ مجموعة قصصيّة عنونها «قال الراوي...». ولقد لاقت نجاحًا شجّعه على تكرار المحاولة وإصدار مجموعة ثانية من القصص القصيرة الحكميّة.

ولمّا أُخذ على كتابه الأوّل صعوبة فهم بعض قصصه وغموض مغزاها، مع أنّ الإنسان «يفهم القصّة من خبرته الشخصيّة»، فقد رضي أن يعمل بنصيحة القارئ ويدوّن التساؤلات التي رآها مناسبة، شرط أن يبقى هذا القارئ حرًّا ويفهم القصّة كما يحلو له.

يضيف حلّاق: «لم تُكتب هذه القصص تباعًا بهدف تأليف كتاب، بل تمّت صياغتها في ظروف مختلفة. لذلك تباينت أساليب سردها: فمنها مرويّ بضمير الغائب، ومنها في صيغة المخاطب، ومنها بلسان المتكلّم، بعضها يروي حكاية، وبعضها الآخر يشبه الموعظة. أمّا

الحكايات، فتترجّح بين الواقعيّة والرمزيّة».

يعيش الأب سامي حلّاق حاليًّا في مدينة حمص، في حيّ العدويّة التابع لمنطقة النزهة، الذي يقطنه أناس من مختلف الأصول المدنيّة والمذاهب الدينيّة، وهو أكثر أحياء المنطقة اكتظاظًا بالمارّة، فكان له هذا الحيّ مصدر إلهام، إذ إنّ أذنيه الصاغيتين سمعتا «همساتٍ تروي قصصًا كثيرة». فإنّ كلّ شيء يتكلّم: العيون والوجوه والثياب والأيدي والنظرات.

وإن أضفنا أنّ كاتبنا يمتاز بقلمه الكثير الألوان وإنشائه الرشيق، نكون قد أقنعنا القارئ بمطالعة هذه المجموعة القصصيّة، شرط أن يعمل بنصيحة الكاتب، فلا يقرأها دفعة واحدة، بل واحدة واحدة، ويتأمّلها، «لتفتح له بابًا من أبوابها، وتكشف له عن سرّ من أسرارها».

أ. صبحي حمويّ

من منشورات دار ماردين، حلب
في العامين ١٩٩٧ و١٩٩٨

إنطلقت دار ماردين منذ نحو خمس عشرة سنة وسرعان ما احتلّت مكانة مميّزة بين الدور الفاعلة، يُذكي شعلتها سيادة المتروبوليت غريغوريوس يوحنّا إبراهيم مطران حلب على السريان الأرثوذكس، وقد اختصّت بنشر ما يمتّ بصلة إلى التراث السريانيّ العريق والمسائل الرديفة. ومن صادرات العامين المنصرمين التي بين يدينا الآن، ما يقارب عشر كتب هي الآتية:

في سلسلة «دراسات سريانيّة»، الأعداد ٢ و٣ و٤:

- (عدد ٢) - طاقات سريانيّة، لغويًّا، فكريًّا، نقولًا، تأليف المطران سويريوس إسحق ساكا، ١٩٩٧، ١٧٢ ص. وهو مرجع جليل الفائدة، على اختصاره، لمَن يبغي البحث في التراث السريانيّ.

- (عدد ٣) - المراكز الثقافيّة السريانيّة، بقلم المطران غريغوريوس يوحنّا إبراهيم، ١٩٩٧، ١٦٠ ص بالعربيّة و٧٣ بالإيطاليّة. جمّع فيه المؤلّف بعض محاضراته ومقالاته ممّا نُشر سابقًا في المجلّة البطريركيّة (دمشق) أو لم ينشر. أمّا الصفحات بالإيطاليّة فقد ظهرت قبلًا في مجلّة *Orientalia Christiana Periodica* الصادرة في روما عن الجامعة الغريغوريّة.

- (عدد ٤) - السريان أصالة وجذور، أو نهج وسيم في تاريخ الأمّة السريانيّة القويم، تأليف المطران غريغوريوس جرجس شاهين، إعداد وتقديم المطران غ. ي. إبراهيم، ١٩٩٧، ٢٥٠ ص. يلفت النظر في هذا الكتاب مقدّمة الناشر، بها يأسف على ما صدر عن بعض الهيئات المسيحيّة ممّا يعكّر صفو العلاقات المسكونيّة، ولئلّا يجابه المواقف المغلوطة بمثلها، ومعروف عن سيادته أنّه يتمتّع بروح مسكونيّة عالية، يرى من المفيد إعادة نشر كتاب المطران شاهين، رئيس أساقفة حمص وحماه وتدمر على السريان الكاثوليك،

وقد صدر قبلًا في العام ١٩١١ وفيه «حقائق تاريخيّة يمكن الاستناد إليها والاعتماد عليها» (ص ٢) «ولهذا السبب»، يقول الناشر، «أردنا أن نطلق على الكتاب اسمًا جديدًا وهو السريان أصالة وجذور» (ص ٢-٣). نقول تعليقًا: هل يجوز لمؤلّف أن يطلق عنوانًا جديدًا على كتاب أصدره سواء منذ نحو ٧٥ سنة؟ علمًا أنّ العنوان الأصليّ: نهج وسيم في تاريخ الأمّة السريانيّة القويم يحكي بما فيه الكفاية أصالة السريان وجذورهم. سؤال نطرحه على نفسنا وعلى سيادة الناشر الجليل.

إصدارات متفرّقة:

- مؤلّفات توما الخوري الكاملة: ما لله وما لقيصر، الكتاب الأوّل، ١٩٩٧، ٣٧٠ ص. اشتهر صاحب هذه المؤلّفات أكثر ما اشتهر بكتاباته المسرحيّة والقصصيّة، ولكنّه تناول أيضًا مختلف مجالات الثقافة فكتب في اللغة والنقد والدين وله خطب ومحاضرات في غير باب. والكتاب الأوّل هذا من مجموعة مؤلّفاته يحوي عددًا من المقالات والمحاضرات والخطب التي تنمّ على طول باع صاحبها في كثير من الأمور. إلّا أنّنا أسفنا ضعف إخراج هذه الكتابات من عدّة نواح. فلقد رُتّبت النصوص ترتيبًا غير منطقيّ في أغلب الأحيان، إذ تداخل المقالات التي تعالج موضوعات مختلفة ويا ليتها جمعت إلى مثيلاتها في أبواب واحدة. وبعض هذه الكتابات لم يكن مؤرّخًا ويا ليت الناشر حدّد زمن صدورها الأوّل لمزيد من الإحاطة بسياق الموضوع وملابساته. كما أنّ الاستشهادات باللغات الأجنبيّة مليئة بعشرات الأغلاط الطباعيّة، وهذا أمر يمكن معالجته ولا بدّ من معالجته في منشوراتنا العربيّة. وإهمال هذه الناحية لا يضرّ بمستوى كتاباتنا العلميّ وحسب، بل كثيرًا ما يشوّه المعنى فيصعب على القارئ فهم المراد. من ذلك غلطان قبيحان وردا في الصفحة ٥١ ضمن الاستشهاد ببيتين من شكسبير:

Robs me of that which not *eurich*es him
And makes me poor *iudeed*.

والكلمتان المبرزتان هنا حُرّرتا ولا معنى لهما وصحيحهما: enriches (أي: يُغني) وindeed (أي: حقيقةً). وسائر الكتب التي استعرضناها في هذه النبذة والتي سنستعرضها تشكو العلّة نفسها، وأملنا كبير أنّ سيادة الناشر سيولي الأمر ما يستوجبه من عناية.

- الحوار اللاهوتيّ، ترجمة مارسيل خوري طراقجي، ١٩٩٧، ٣٩٦ ص. وهو كتاب قيّم جدّ مفيد يضمّ «بحوث ووقائع» المداولة المسكونيّة غير الرسميّة بين لاهوتيّين من الكنائس الأرثوذكسيّة الشرقيّة والكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة التي جرت في فيينّا بتاريخ ٧-١٢ أيلول ١٩٧١. والنصوص منقولة عن الطبعة الإنكليزيّة التي أصدرتها مجلّة *Wort und Wahrheit* (في العام؟)، وهي مرجع أصيل للباحثين في شؤون الحركة المسكونيّة عامّة ودارسي علم لاهوت المسيح خاصّة.

- المداولات الخمس لمؤسّسة پرُو أوريِنتي مع الكنائس الأرثوذكسيّة الشرقيّة، الكتاب الثالث: مؤتمر الشرق الأوسط، في دير الأنبا بيشوي، ١٩٩٧، ٢٢٨ ص. قام بالترجمة

أوديت ناصيف. أمّا المؤتمر المذكور فحصل في أكتوبر ١٩٩١، ومن الذين شاركوا في المداخلات وإلقاء المحاضرات، البابا شنوده الثالث، البطريرك إسطفانوس الثاني، الكاردينال فرانتس كونيك، الأسقف ميسروب ك. كريكوريان، المطران كيرلّس بسترس، المطران غريغوريوس يوحنّا إبراهيم، الأرشمندريت نيقولا أنتيبا... نصوص باتت مراجع أساسيّة في الحوار المسكونيّ.

– **نحو مشاركة للإيمان الواحد**، وهو «دليل دراسيّ للمناقشة في المجموعات»، صدر عن لجنة الإيمان والنظام في مجلس الكنائس العالميّ بجنيف العامّ ١٩٩٦، ونشرته دار ماردين العام ١٩٩٨ بالتعاون مع مجلس كنائس الشرق الأوسط (٥٨ ص). وقام بالترجمة الأديب رازق سريانيّ.

– وبالتعاون بين المؤسّستين المذكورتين نُشر أيضًا كتيّب **إلى الله توجّهوا، وبالرجاء ابتهجوا** (١٩٩٨، ٤٢ ص)، وهو مدخل إلى موضوع جمعيّة مجلس الكنائس العالميّ الثامنة التي التأمت في هراري – زيمبابوي – في العام الحاضر. وواضع الكتيّب هو توماس ف. بست، والناقلة إلى العربيّة الأديبة الهمّامة مارسيل خوري طراقجي.

– **المربّي المَلْفُونُو شكري طراقجي. حياته، مقالاته**، إعداد وتقديم المطران غريغوريوس يوحنّا إبراهيم، ١٩٩٨، ١٠٦ ص. كتيّب مفيد على صغر حجمه، إذ يروي سيرة إنسان فاضل غيور من أركان الكنيسة السريانيّة في حلب، عمل خاصّة في التربية إلى جانب اضطلاعه بمسؤوليّات رفيعة في حقل الوظيفة العامّة، ومساهمته الفعّالة على الصعيد المسكونيّ. وقد جمع المطران إبراهيم مقالات المرحوم الأستاذ طراقجي التي أصدرها في النشرة السريانيّة في أواسط القرن الحاليّ، ولمّا كانت موضوعاتها تتمحور حول التربية، أطلق سيادته على الكتيّب عنوان المربّي. وإنّنا لنثني على البادرة هذه، راجين أن يتحفنا الباحثون والكتّاب بمزيد من مثل تلك النبذ التي تلقي الضوء على جوانب مغمورة من تاريخ شرقنا، وهي جديرة بأن تُعرَف.

أ. ك. حشيمه

القواعد السريانيّة الأساسيّة
من خلال نصوص القدّاس المارونيّ

تأليف الأب يوحنّا يشوع الخوري

مجموعة «دراسات سريانيّة»، رقم ٣، منشورات الرسل، جونية، ١٩٩٥، ١٤٠ صفحة

معروف عن الأب يوحنّا الخوري أنّه يدرّس السريانيّة وغيرها من اللغات الساميّة في عدد من الجامعات والمعاهد، وله في هذا المجال خبرة واسعة وطول باع، وقد كان من تمرّسه في اختصاصه هذا أن أتيح له ابتكار أساليب سهلة المنال مستحبّة، تجمع بين الدقّة العلميّة والتطبيق العمليّ. ومن مؤلّفاته المعروفة: مدخل إلى اللغة السريانيّة، جونية،

١٩٨٧، وقواعد اللغة السريانيّة - الصرف، جونية، ١٩٩٤. ويأتي مصنّفه في القواعد السريانيّة الأساسيّة ممتعًا واضحًا، يفيد منه أوّلًا من سُلّمت إليهم وديعة اللغة السريانيّة في الدرجة الأولى، رجالُ الدين من سريان وموارنة خاصّةً، إضافةً إلى طلّاب العلم والثقافة على وجه العموم. والكتاب مطبوع بإخراج متقن وأناقة.

أ. ك. حشيمه

مدخل إلى اللغة العبريّة من خلال نصوص العهد القديم
المدخل الأوّل: دروس تمهيديّة وأيّام الخلق مع الإنسان الأوّل

الأب يوحنّا يشوع الخوري

منشورات الرسل، جونية، طبعة ثالثة منقّحة وموسّعة، ١٩٩٧، ٢٠٠ صفحة

سبق لحضرة المؤلّف أن وضع غير كتاب لتعليم اللغة العبريّة، منها: **نصوص عبريّة من العهد القديم**، بيروت، ١٩٧٩، ثمّ جونية، ١٩٨٧؛ **معجم عبريّ عربيّ**، بيروت، ١٩٨٠، ثمّ جونية، ١٩٨٧؛ موجز في قواعد اللغة العبريّة، جونية، ١٩٨٧. وقد جمع بعد ذلك قواعد العبريّة في كتاب واحد شامل أسماه مداخل إلى اللغة العبريّة من خلال نصوص العهد القديم، ويأتي الجزء الذي نحن الآن بصدده مدخلًا أوّلًا وفيه أربعة أقسام. أوّلها يدرس الحروف والحركات بأسلوب تدريجيّ سهل. وثانيها يقدّم بالعبريّة أسماء الأسفار المقدّسة التي ستؤخذ منها النصوص العبريّة مع تعريف موجز بالعربيّة لمضامين هذه المؤلّفات، فيتروّض الطالب إلى قراءة هذه الأسفار وهؤلاء الأشخاص بالحروف العبريّة مع الحركات. وفي القسم الثالث يتقدّم الطالب في سُبُل القواعد العبريّة مع بعض الأمثلة عن الأفعال والأسماء والأدوات: كأداة التعريف وواو العطف وواو القلب وأحرف الجرّ وما شاكلها. ويختصّ القسم الرابع، وهو الأهمّ، بتقديم نصوص عبريّة في سبعة دروس، على عدد أيّام الخلق، مع ترجمتها العربيّة الدقيقة وتفسير ما يطرأ من قواعد. ويُختم الكتاب بمعجم عبريّ عربيّ يوضح جميع المفردات التي وردت في الدروس.

هذا الكتاب مرجع مليء بالفوائد، سهل الاستيعاب، واضح كلّ الوضوح، جميل الإخراج.

أ. ك. حشيمه

كتابات قمران

الجزء الأوّل:
نظام الجماعة، ملحق نظام الجماعة، المباركات، نظام الحرب، المدائح

الجزء الثاني:

درج الهيكل، وثيقة صادوق، مزامير داودية، تفاسير بيلية، منحول التكوين، مقاطع مختلفة

قدّم لها وعرّبها الخوري بولس الفغالي

منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٨، ٢١٠ + ٢٩٠ صفحة

الحديث عن جماعة قمران وكتبها ليس بالجديد، إذ إنّ أدبًا كثيرًا باللغات الأوروبيّة قد نُشِر منذ سنوات حول الموضوع في أعقاب اكتشاف «خربة قمران» ومحتوياتها في العام ١٩٤٧ بواسطة بدويّ من قبيلة تعميرة. والمخطوطات التي وُجدت في المغاور تحتوي على ثلاثة أنواع من الكتب: نصوص من الكتاب المقدّس بعهده القديم، نصوص منحولة، وأخيرًا نصوص قمرانيّة تتحدّث عن نظام الجماعة وحياتها.

والخوري بولس الفغالي، في سياق دراساته المتنوّعة حول الكتاب المقدّس، نقل إلى العربيّة مجموعة من الكتب القمرانيّة التي لا بدّ من أن يعرفها القارئ بالعربيّة، إذ إنّ صلة الوصل بين محيط الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد والمحيط القمرانيّ هي قويّة، وهذا ما نجده في الكثير من التعابير والأحوال.

في نهاية الجزء الثاني مسرد بالمراجع والمصادر التي عاد إليها صاحب الكتاب، وجلّها بالفرنسيّة والإنكليزيّة. أمّا الترجمة فهي سهلة المنال وتُقرأ بدون صعوبة، يضاف إليها الكثير من الحواشي والتعليقات المختلفة التي توضّح بعض النوامض. وكلّ نصّ يسبقه مقدّمة عامّة تلخّص الإطار والمضمون.

أ. س. دكّاش

مريم بحسب الأناجيل

تأليف جان بول ميشو

وترجمة الأب صبحي حمويّ اليسوعيّ

سلسلة «دراسات في الكتاب المقدّس»، دار المشرق، ١٩٩٨، ٩٤ صفحة

إنّ الأب جان بول ميشو، مؤلّف هذا الكتاب، يدرّس العهد الجديد في جامعة القدّيس بولس في أوتاوا (كندا). عُرف بكفايته في تدريس المريميّات وبقدرته على الإصغاء إلى النصوص وعلى استخلاص مضمونها الخاصّ.

لا شكّ في أنّ ما نعرفه عن مريم نُقل إلينا بواسطة التراث الإنجيليّ، ولا ننسى أنّ هذا التراث هو تراث إيمان، لم يدوَّن في وجهة نظر قصصيّة، بل ليكشف لنا عن الحقيقة التي تعبّر عن كلمة «عمّانوئيل»، الله معنا، ولتمكّننا أن نحيا بها. ومن جهة أخرى، فإنّ المسيح وسرّه هما مصدر شخصيّة مريم الوحيد.

إنّ فقرات العهد الجديد، التي يرد فيها ذكر مريم هي قليلة، وفي رسائل القدّيس بولس كلّها ليس لها أيّ ذكر. والإنجيليّ مرقس هو أوّل مَن سمّى مريم باسمها. أمّا متّى ولوقا

فإنّهما أسبقا إنجيليهما بـ«روايات الطفولة». وهذه النصوص اشتهرت فأثّرت في الحقل الخياليّ المسيحيّ، وخلّفت محبّة الشعب لمريم. «وفي حين أنّ هذه النصوص كانت تُعدّ إلى عهد قريب روايات عرضيّة يسهل فصلها عن بقيّة الإنجيل، يشدّد التفسير الكتابيّ الحاليّ، خلافًا لذلك، على أنّ عدّة خيوط من التي تحوك نصوص متّى ولوقا تتعلّق بتلك الروايات الافتتاحيّة». ومن الجدير بالذكر أخيرًا أنّ كاتب الإنجيل الرابع، وهو الإنجيل اللاهوتيّ المثاليّ، يفتتح ويختتم تحرير كتابه بمشهدين خاصّين به، في قانا وعند قدم الصليب، يسلّطان الأضواء على «أمّ يسوع».

التزم الأب جان پول ميشو وصيّة المجمع الفاتيكانيّ الثاني (دستور في الكنيسة، ٦/ ٦٧)، فامتنع، «في آن واحد، عن كلّ مبالغة كاذبة وعن ضيق عقل مفرط». فمن المفترَض أن يُسهم كتابه هذا، المبنيّ على التفسير المتين، في تعزيز الحوار المسكونيّ حول مريم التي تُثني عليها جميع الأجيال بصفتها مثال الإيمان.

أ. صبحي حمويّ

القصص الدينيّ
تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «المجموعة الكتابيّة»، رقم ١٢، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت ١٩٩٧، ٤٧٥ صفحة

نشيد الأناشيد أو نشيد حبّ الله لشعبه
تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «المجموعة الكتابيّة»، رقم ١٥، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت، ١٩٩٧، ٣٢٥ صفحة

يتضمّن الكتاب الأوّل، بحسب قول المؤلّف، «سفر راعوت أو المرأة التي دخلت في نسل الربّ، ومراثي إرميا أو كيف، كيف، كيف؟، وسفر أستير أو الملكة التي خلّصت من الموت شعبًا المضطهَد، وسفر دانيال أو نداء القيامة وسط المحن والاضطهادات، وسفر يهوديت أو المرأة التي أنقذت شعبها، وسفر طوبيّا أو قصّة عائلة مباركة، وسفر باروك أو نداء الأزليّ إلى شعبه الخاطئ، ورسالة إرميا أو خطر عبادة الآلهة الكاذبة» (ص ٥).

يبدأ المؤلّف في كل كتاب «بمدخل عامّ»، ثمّ يعود إلى النصوص بشرحها، قبل أن يقدّم خاتمة تجمّع الأفكار الرئيسة التي وجدها في كلّ سفر من الأسفار» (ص ٥).

«القصص الدينيّ يقدّم لنا رواية واقع من الوقائع أو حدثًا من الأحداث. وكاتب القصّة يختلف عن المؤرّخ. فهذا يحاول أن يكون أمينًا للحقيقة التاريخيّة، أن يعرض الأحداث كما هي، وذلك بقدر المستطاع. أمّا الراوي فينطلق من بعض العناصر التي قد تكون تاريخيّة أو لا، لكي يقدّم لنا فكرة أو تعليمًا أو إرشادًا... وهكذا نكون، في هذا الكتاب، في ما يسمّى المدراش، الذي هو درس وتأمّل في النصوص الكتابيّة، درس وتأمّل في الأحداث السابقة، بغية استخلاص قاعدة حياة من أجل الحاضر الذي يبدو مظلمًا قاتمًا.

نجد في هذا الفنّ الأدبيّ الخبر الخياليّ الذي يخرج من الواقع اليوميّ ليؤثّر فينا، كما نجد العبرة التقويّة من خلال عظة أو إرشاد يتوجّه إلى المؤمنين... فلا نبحث عمّا حصل فعلاً، بل عمّا يريد الكاتب أن يوصله إلينا من تعليم دينيّ... فلا يبقى لنا إلاّ أن نترك نفوسنا تسبح في بحر هذه النصوص فنكشف لآلئ تقدّمها لنا التوراة من خلال الخبر والقصّة، من خلال الرواية والموعظة».

أمّا الكتاب الثاني «نشيد الأناشيد»، فهو «تفسير أجمل نشيد، نشيد حبّ الله لشعبه وحبّ الشعب لربّه... مَن يتجاسر على تفسير هذا الكتاب الذي يُدخلنا في سرّ الله الذي هو محبّة؟... لم يتجاسر أن يفسّره إلاّ النفوس المُشبعة بالحبّ الإلهيّ... نحن تتبّعنا تلك النفوس. لم نأتِ بشيء جديد، بل أخذنا غناها وقدّمناه إلى القارئ العربيّ...

«نشيد الأناشيد هو كتيّب صغير في التوراة. وقد أردنا له تفسيرًا كبيرًا. فهو مهمّ جدًّا لأنّه يربط العهد القديم بالعهد الجديد، ويربط الإله الخالق بالإله المحبّ، ويربط شعب التوراة بكنيسة المسيح، ويجعل كلّ النفوس المؤمنة على مستوى الروح الذي يُدخلنا في تيّار الحبّ، حبّ الآب، والابن، حبّ الله والعالم، حبّ المسيح ونفوس المؤمنين. لهذا، نقرأ هذا الكتاب ونحاول أن نلج إلى قلب الله الذي هو حبّ وعطف وحنان، الذي يريد أن يأتي إلينا ويجعل منّا مسكنًا له».

أملنا كبير بأنّ القارئ الذي يطالع هذه الأسطر التي اقتبسناها من مقدّمة كلّ من الكتابَين سيشعر برغبة كبيرة في اقتنائها والاستفادة من الجهود التي بذلها المؤلّف ليسهّل للمؤمنين قراءة كُتُب قد تبدو أحيانًا بعيدة عن حياتهم.

سبق لنا، في بعض أعداد هذه المجلّة، أن أشرنا إلى العمل الجبّار الذي يقوم به الخوري بولس الفغالي في تفسير أسفار الكتاب المقدّس تفسيرًا يوجّهه إلى عامّة المؤمنين، فيُغني مكتبتنا العربيّة بكتب نحن في أمسّ الحاجة إليها. فيطيب لنا أن نختم هذا التعريف الوجيز بدعوته إلى متابعة عمله لمجد الله وخدمة الكنيسة.

أ. صبحي حمويّ

إنجيل متّى

الجزء الثاني: سرّ الملكوت

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «دراسات بيبليّة»، الرقم ١٦، الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٨، ٥٩٢ صفحة

هذا الكتاب هو السادس عشر في سلسلة «دراسات بيبليّة» التي ألّف جميع أسفارها حضرة الأب بولس الفغالي، وإنّه يكمّل الجزء الأوّل المعنون: إنجيل متّى: بدايات الملكوت، الذي صدر العامّ ١٩٩٦ وكان التركيز فيه على سرّ يسوع من العهد القديم إلى العهد الجديد، فعلى عظة الجبل، فعلى معجزات عشر. أمّا الجزء الثاني موضوع هذا

العرض، فيركّز على: سلطة الملكوت، السؤال حول الملكوت، نموّ الملكوت، مسيرة الملكوت. وفي ما يتعلّق بأسلوب العمل في الكتاب فهو الآتي: تُقدَّم في بداية كلّ مرحلة من المراحل الأربع المذكورة نظرة عامّة إلى المرحلة بمجملها، مع التشديد على البنية والتركيب. ثمّ يتمّ التوقّف على كلّ مقطوعة على حدة فتُدرس في إطارها التاريخيّ والنقديّ، في بنيتها ومراجعها وطرق تفسيرها، وهكذا ينجلي المعنى اللاهوتيّ تدريجًا.

إنّ هذا الكتاب يوفّر، شأنه شأن ما سبقه في السلسلة، تفسيرًا ضافيًا وافيًا لنصّ الإنجيل، جزيل الفائدة للدارسين والمؤمنين.

أ. ك. ح.

أَلْهَجُ بكلامك نهارًا وليلًا. المزامير ١-٥٠

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «القراءة الربّيّة»، الرابطة الكتابيّة، الرقم ٩، بيروت، ١٩٩٨، ٢٤٤ صفحة

من حسنات سلسلة «القراءة الربّيّة» التي يحرّرها حضرة الأب بولس الفغالي، أنّها تبتغي ربط الدراسات في الكتاب المقدّس بواقع الحياة، فتنطلق بالقارئ من الغوص العلميّ في النصوص إلى تطبيق عمليّ ينعكس على مسيرته الروحيّة بمعيّة كتاب الله. ولبلوغ المرام في موضوع المزامير الذي هو مادّة هذا الكتاب، تقوم خطّة المؤلّف على استعراض كلّ مزمور من خلال مراحل أربع: تحديد فنّه الأدبيّ، شرح عنوانه وتصميمه، شرح معانيه الكتابيّة، إدراك أبعاده في ضوء حياة المسيح والكنيسة. وكثيرًا ما أيّد المؤلّف المرحلة الأخيرة هذه باستشهادات من أقوال آباء الكنيسة كيوحنّا الذهبيّ الفم وأوغسطينس وأمبروسيوس وسواهم. ولا نشكّ في أنّ هذا الكتاب سيكون خير معين لجميع مَن يرومون دخول محراب المزامير، وبمساعدته يستطيع لسانُ حال كلّ مَن تزوّد أفكاره أن يقول: «ألهج بأفكارك نهارًا وليلًا».

أ. ك. ح.

البدايات أو مسيرة الإنسان إلى الله

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «محطّات كتابيّة»، الرقم ١١، الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٨، ٢٧٢ صفحة

يحاول هذا الكتاب أن يبيّن، من خلال التركيز على أسفار الشريعة الخمسة خاصّة، كيف خطّط الله منذ البدايات ليكون الإنسان، في عمليّة خلق مستمرّة، على صورته تعالى ومثاله. وإذ يكتشف المرء، من ملاحظة واقعه، أنّه منغمس في الخطيئة، يحاول، بمساعدة الله مخلّصه، أن يعود إليه تائبًا متطلّعًا إلى حياة معه أفضل. المؤلّف كلّه قراءة روحيّة للنصوص المقدّسة تُدخل المؤمن إلى عمق معاني كتاب الله.

أ. ك. ح.

الآيات والمعجزات في الكتاب المقدّس

تنسيق وتقديم الخوري بولس الفغالي

سلسلة «محطات كتابية»، الرقم ١٢، الرابطة الكتابية، بيروت، ١٩٩٨، ٣٢٦ صفحة

الكتاب حصيلة أعمال «الأيّام البيبليّة الأولى» التي تمّت في دير مار روكس - الدكوانه، قرب بيروت، في ٢٨-٣٠ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٩٧، نسّقها وقدّم لها الخوري بولس الفغالي. والموضوع الذي عالجته المداخلات في ذلك اللقاء هو من الأهمّيّة بمكان، إذ ينظر إلى الأعمال الخارقة التي ينجزها الله في سبيل الإنسان، وكيف تصبح في مرحلة ثانية «آية»، أي علامة تقود غير المؤمن إلى الإيمان وتثبّت المؤمن في إيمانه. القسم الأوّل من المداخلات يقدّم نظرة لاهوتيّة إلى الموضوع، والقسمان الثاني والثالث يدرسان المعجزات في العهد القديم وفي الأناجيل وأعمال الرسل. أمّا القسم الرابع فقوامه دراسة آيات ذُكرت في نصوص معيّنة، كطرد الشياطين، وإحياء الموتى، وشفاء صاحب اليد اليابسة، وتكثير الخبز، وتحويل الماء إلى خمر في عرس قانا الجليل.

لا بدّ من أن نثني على مثل تلك «الأيّام» التي تتيح لعلماء وباحثين من ذوي الهمّة والكفاية التلاقي والتداول ومن ثمّ إصدار الدراسات القيّمة التي تدفع إلى الأمام عجلة الإنتاج اللاهوتيّ والكتابيّ باللغة العربيّة، وما أحوجنا إليه! إلّا أنّنا، في معرض كلامنا هذا على تأمين الدراسات الدينيّة الموضوعة بالعربيّة لا المنقولة، نأمل أن يُعنى بعض المؤلّفين، أو مَن ينشر مداخلاتهم، بأسلوبهم، لتأتي لغتهم في مستوى مضمون ما يقدّمون، بعيدة عن الركاكة المتربّصة بمَن هم في عجلة من أمرهم، فيزدان الجوهر بحسن المظهر، ويتمّ الانتقاف على أكمل وجه.

أ. ك. حشيمه

Les origines du monde et de l'homme dans l'œuvre de Saint Ephrem

par le Père Paul Féghali

Collection «Antioche Chrétienne», Cariscript, Paris, 1997, 312 pages

بدايات العالم والإنسان في مؤلّفات أفرام السريانيّ

يبحث هذا الكتاب، وهو بقلم الخوري بولس الفغالي، في مسألة خلق العالم والإنسان، وزلّته، كما تجلّى في مؤلّفات القدّيس السريانيّ الكبير. وهذا الموضوع كثيرًا ما بحث فيه آباء الكنيسة، ويمكننا أن نذكر هنا، من بين الذين عاصروا أفرام، الأخوين الكبّدوكيّين باسيليوس القيصريّ وغريغوريوس النيصيّ.

كرّس الكاتب ما يزيد على ثلاثين صفحة ليعرّفنا بأفرام ومؤلّفاته وخصومه، راسمًا صورة خاطفة، ولكن دقيقة، لأوضاع المشرق في القرن الرابع، أي الحدود الإمبراطوريّة الرومانيّة في الشرق، وقد عانت العديد من الانقلابات. وهذه المقدّمة ستفيد كثيرًا كلّ قارئ غير

مطّلع وتمكّنه من تعيين مكان الموضوعات المعالجة في سياق الكتاب.

ومن بين الفصول الستّة، يبحث الأوّل في أولى كلمات سفر التكوين: «في البدء خلق الله السماء والأرض». نجد في هذه الفقرة، بين ما نجده، موضوع خلق العالم بكلمة الله، ابنه. ونلفت النظر إلى أنّ ما يتعلّق بالظلام والنور والفصل بينهما يستحقّ أن نتوقّف عنده. ذلك بأنّ أفرام لم يكن في وسعه أن يُهمل هذا الوجه الهامّ جدًّا من وجوه الثنائيّة المانويّة.

وفي الفصل الثاني، يستعرض الكاتب نصوص أفرام المختصّة بالكَون، بذلك العالم المنظَّم، ثمّ ينتقل إلى الإنسان الذي هو الكون الصغير. ويحمل جمالُ الخليقة وجودتها أفرام إلى التهجّم على التشاؤم المانويّ، في حين يدفعه عالَم الكواكب والسيّارات إلى الاصطدام بحتميّة المنجّمين الكلدانيّين. وفي هذا الفصل، نجد موضوعًا قديمًا جدًّا عند آباء الكنيسة، وهو العالم المصنوع من أجل الإنسان.

وفي الفصل الثالث، يتطرّق أفرام إلى موضوع الفردوس. وفي ما يختصّ بحقيقة الفردوس الروحيّة، نجد في «أناشيد الفردوس» (١١/١) أن «ليس للموت مكان فيه» وبالتالي «للمرض والشيخوخة». إنّ هذا النصّ مفيد جدًّا اعتبارًا للمناظرة الكبيرة التي شبّت بين أسقفين مونوفيزيّين، بعد موت أفرام بنحو خمسين سنة، أعني المناظرة التي قامت بين ساويرس الأنطاكيّ ويوليانس الهليكرنَسي، المنفيّين إلى مصر. كان يوليانس يقول بأنّ المرض والتعب والشيخوخة وسائر نواحي الضعف في الجسد لم تكن من خصائص طبيعة هذا الجسد، بل «أضيفت» في إثر زلّة آدم. فكان يوليانس يستنتج أنّ جسد المسيح، الذي كان كاملًا، كان منزّهًا عنها. لكنّ ساويرس كان يرفض ذلك، لأنّ مثل هذا الجسد، لو كان منزّهًا عنها، لما كان جسد كلّ إنسان.

والفصل الرابع يبحث في خلق الإنسان على صورة الله. لعلّ هذا الفصل هو الأكثر فائدة. نلفت الانتباه إلى القسم المخصّص بمفردات «صورة الله» ولا سيّما ما يتعلّق بـ«الإنسان المفطور على النُّطق والإرادة». أمّا الفصلان الخامس والسادس، فإنّهما يتطرّقان إلى خطيئة الإنسان ونتائجها، الموت بوجه خاصّ.

وفي الختام يبدو واضحًا للعيان أنّ المؤلّف ملمّ بموضوعه وقد أولى عمليّة نشر كتابه اهتمامًا أكيدًا: فهناك الفهارس (أسماء العلم، الإحالات إلى مؤلّفات أفرام، والمواضيع)، والمراجع ولائحة مختصرات المؤلّفات المستشهَد بها. لكنّ كثرة الألفاظ السريانيّة المكتوبة بأحرف لاتينيّة قد تضايق القارئ غير المطّلع. والأمر الوحيد الذي يمكن أخذه على هذا الكتاب هو أنّنا لا نستطيع أن نعرف هل هو موجّه إلى أهل الاختصاص في الأدب السريانيّ أم إلى الجمهور المثقّف.

الأب جوزف بوحجر اليسوعيّ

مسألة الله في التاريخ

من الكتاب المقدّس إلى الظاهرة الدينيّة المعاصرة

تأليف الأب فيكتور شلحت اليسوعيّ

سلسلة «دراسات لاهوتيّة»، دار المشرق، بيروت ١٩٩٨، ١٣٦ صفحة

أهمّ ما يمتاز به هذا الكتاب هو أنّه يعالج «مسألة الله» من نشأتها حتّى أيّامنا. وهذه ميزة قلّما نجدها في مؤلّفات مكتبتنا العربيّة. فنحن مدينون للأب فيكتور شلحت بأنّه استطاع أن يعالج، ببراعة وإنشاء سلس وفي صفحات قليلة، مسألة متشعّبة ومتعقّدة تتطلّب، في حدّ ذاتها، عدّة مجلّدات، فأثبت أنّ الشعور الدينيّ هو أحد مقوّمات الإنسان الأساسيّة، ولا يمكن قمعه أو اقتلاعه أو تجاهله.

قسّمَ الكاتبُ التاريخ إلى خمس مراحل: من خروج العبرانيّين من مصر إلى بدء عصر الآباء اللاهوتيّين (وهي مرحلة الله مع شعبه ومع الإنسان في الكتاب المقدّس) - عصر الآباء اللاهوتيّين إلى نهاية القرن السادس عشر (وهي مرحلة انتقال المسألة من صعيد الوجود إلى صعيد المفهوميّة اللاهوتيّة في معرفة علاقة الابن بالآب ومعرفة الله وأسمائه) - القرنان السابع عشر والثامن عشر وبدء القرن التاسع عشر (وهي مرحلة ظهور النزعة العلميّة وانتشارها، وتميّز بعزل الله عن الحياة الفكريّة والعلميّة وعن الحياة العامّة) - القرنان التاسع عشر والعشرون (وهي مرحلة الإنسان المعادي لله في عصر الحداثة والتعلمن) - نهاية القرن العشرين (وهي مرحلة ظهور الشعور الدينيّ ظهورًا علنيًّا).

وأضاف الكاتب ملحقًا حول العلم والإيمان، وشدّد فيه على أنّهما لا يتعارضان، بل يتكاملان. وتكلّم فيه على تحدّيات العلم والتقنية وعلى حذر المؤمن منهما، وقال إنّهما في خدمة المؤمن. وختم هذا الملحق بالفقرة التالية: «يستطيع الإنسان أن يكون عالمًا ومؤمنًا في آن واحد... فالمعرفة التي يكوّنها العالِم المؤمن هي إذًا أوسع أفقًا من معرفة غير المؤمن، لأنّ المؤمن يربط بين المادّة والروح، وبين الزمن والأبديّة، وهذا ما يعجز عنه غير المؤمن. فالمسيحيّ مدعوّ إذًا إلى أن ينظر إلى المصير البشريّ نظرة شاملة بُعدُها الكون والأبديّة، وهو يستطيع في إيمانه أن يتخطّى التحقّق العلميّ المنهجيّ نحو حقيقة الله الذي لم يَرَه أحد قطّ، والذي أخبر عنه الابن الوحيد القائم في حضن الآب» (يوحنّا ١/ ١٨).

أ. صبحي حمويّ

- الله، مَن هو وهل نؤمن به؟

جونيه ١٩٩٧، ١١٨ ص

- وادي تنّوبين، مدرسة حياة

١٩٩٧، ١٤٦ ص

تأليف الأب ميشال العويط

نذكّر القارئ أوّلًا بأنّ الأب ميشال العويط وضع عددًا من الكتب غير قليل في مواضيع

مختلفة: خُبز وخَمر، ملح الأرض، اتبَعني، سأبقى معكم، أنت المسيح، الموارنة ضمير الكنيسة، الموارنة، مَن هم وماذا يريدون؟، الله ومواعده، ابن الله، البطريركيّة المارونيّة تاريخ ورسالة. ونتوقّف اليوم عند كتابَين صدرا في ١٠ أيّار ١٩٩٧، في مناسبة زيارة البابا يوحنّا بولس الثاني للبنان: الله، مَن هو وهل نؤمن به؟ ووادي قنّوبين، مدرسة حياة. في الأوّل خواطر فلسفيّة ودينيّة وتاريخيّة واجتماعيّة، وفي الثاني وصف للإيمان الذي عاشه الموارنة الأوّلون في جوار وادي قنّوبين، وما صار إليه هذا الإيمان على مرّ السنين حتّى أيّامنا.

يمتاز المؤلّف بأسلوبه الجذّاب، فإنّه كثيرًا ما ينطلق من الأفكار والأمور والأحداث البسيطة التي هي في متناول جميع الناس، ويرتقي بهم إلى التأمّلات والاعتبارات الدينيّة التي يريد أن ينقلهم إليها ويشرحها لهم، من دون أن يتخلّى عن البساطة والوضوح. وهذا ما أشار إليه سيادة المطران جورج أبو صابر، الذي قدّم للكتاب بقوله: «كم أنّ أسلوبه شيّق وكم توخّى البساطة والسهولة ووضوح التعبير، بحيث يشعر المطالع بنكهة أدبيّة، حلوة في قراءة الكتاب، تستهويه هذه العفويّة والرشاقة في وصف الأدلّة بشكل منطقيّ لا تترك في ذهن المطالع أيّ ارتباك حول القضيّة التي يحاول المؤلّف تبيانها وتقريب مثالها واستيعاب مضمونها».

نسمح لنفسنا، في الختام، أن نعلّق بسرعة على ما ورد في الصفحات الأخيرة من كتاب «وادي قنّوبين»، حيث يُشار إلى تقلّص دور الرعيّة، لصالح دور الحركات الرسوليّة والمدارس الأجنبيّة. فقد تعود هذه الظاهرة إلى أنّ الرعيّة لا تضمّ إلاّ طائفة واحدة، في حين تنتمي الحركات الرسوليّة والمدارس الأجنبيّة إلى جميع الطوائف، وهي فائدة لا تُنكَر. لكنّ هذا الواقع لا يجوز أن يحول دون التعاون بين الطرفين، وإن بصعوبة لا يسهل تذليلها. وهذا ما نظنّ أنّه يلتقي تفكير المؤلّف.

أ. صبحي حمويّ

الأخلاق والطبّ
بحث في وسائل
منع الحمل والإجهاض والتلقيح الاصطناعيّ والقتل الرحيم

تأليف جوزف معلوف

سلسلة «دراسات أخلاقيّة»، المكتبة البولسيّة، جونيه، لبنان، ١٩٩٧، ١٩٨ صفحة

يتناول المؤلّف بالبحث أسئلة حياتيّة تطرحها الإمكانات الطبّيّة الحديثة في مجالات منع الحمل والإجهاض والتلقيح الاصطناعيّ والقتل الرحيم والمعالجة العنيدة. وفي سبيل ذلك يبدأ بتوضيح هذه القضايا من الناحية الطبّيّة، ثمّ يدرس طروحات العلوم الإنسانيّة والفلسفة الأخلاقيّة، ثمّ يعرض الفكر الإسلاميّ والكاثوليكيّ في هذه القضايا قبل أن يقدّم في النهاية بعض التطبيقات الأخلاقيّة التي تختصّ بها.

ونكتشف من منهج الكتاب أنّه أراد توسيع دائرة البحث والتعرّف إلى أبعاد هذه القضايا وتعقيداتها والأسئلة الأساسيّة التي تطرحها على إنسان اليوم وعلى المجتمعات كافّة، غربيّة كانت أم شرقيّة، وكذلك التعرّف إلى المناهج المختلفة المتّبعة في دراسة هذه الموضوعات ومعطيات العلوم الإنسانيّة والفلسفيّة ورؤية الأديان في ما يختصّ بهذه الأمور. وإذ يُعتبر الفصل السادس والأخير (تطبيقات أخلاقيّة في قضايا الطبّ) غايةَ الكتاب وأهمّ أجزائه، إلاّ أنّ الفصول السابقة لا تقلّ أهميّةً عنه وتمهّد له من خلال آراء ومواقف قد تبدو مبعثرة للوهلة الأولى.

ومن إيجابيّات هذا الكتاب عرضُ الجانب الطبّيّ من القضايا المطروحة عرضًا جيّدًا وسهلَ المنال في الوقت نفسه، وتوسيعُ دائرة البحث بعرض الجوانب الفلسفيّة واللاهوتيّة والاجتماعيّة في هذه القضايا. وفي ما يختصّ بتعليم الكنيسة الكاثوليكيّة، فقد قام بتوضيح أبعاد هذا التعليم وأسسه وأهدافه، وطرّح المؤلّف بنوع من اللطف والحذر أسئلة مهمّة حول موقف الكنيسة الرسميّ وذكّر بأبعاد غائبة عنه، وأورد بعض الأمثلة الحياتيّة الواقعيّة التي قد لا تنسجم مع هذا التعليم في ما يختصّ بتنظيم الأسرة والتلقيح الاصطناعيّ بين الزوجين وحتّى الإجهاض. وإذ تركّز الفصل المعنيّ بالعلوم الإنسانيّة ونظرتها إلى الحياة على دحض مواقفها النسبويّة بالأخصّ، امتاز الفصل الفلسفيّ بعرض جيّد لفكر كانْط الأخلاقيّ ولمواقف سارتر من الحرّيّة والحياة، علمًا أنّ المؤلّف لم يوضّح تمامًا موقفه من مسائل كطبيعة الضمير ومكانته، ولذا يشعر القارئ أحيانًا بنوع من التردّد في الموقف والتأرجح في الرأي يظهران هنا وهناك عبر الصفحات.

إنّ هذا الكتاب يساعد القارئ العربيّ على فهم قضايا حيويّة ويوميّة يطرحها عليه الطبّ والعلوم البيولوجيّة، وهو يعتمد كثيرًا على ذكاء القارئ وفطنته للوصول إلى رأي أخلاقيّ شخصيّ في الموضوعات المطروحة من خلال مجمل العرض وشكل التلميحات وطريقة طرح الأسئلة. وقد تميّزت مواقف المؤلّف عامّةً بالأمانة البصيرة لتعليم الكنيسة الكاثوليكيّة الرسميّ، وبالرغبة الجدّيّة الصادقة في تفهّم أبعاد الموضوعات المطروحة، وبتقدير ظروف الناس المعقّدة في مواجهتهم شؤون حياتهم وشجونها.

الأب نادر ميشيل اليسوعيّ

ومن الكلمات بعضها...

تأليف الأب الياس زحلاويّ

منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت - جونيه، ١٩٩٧، ٥٤٦ صفحة

لا شكّ في أنّ هذه «الكلمات»، وهي بعضٌ من كلٍّ غزير ومتنوّع، تعكس وتُوجز في كتابٍ ما أعلنه الأب زحلاويّ في كتبه العديدة: إيمانه بالله إيمانًا راسخًا يلتزم قضايا الإنسان عامّةً والإنسان العربيّ خاصّةً.

لقد سبقَ أن طالعنا بعضًا من هذه «الكلمات» في كتاب مجد الله هو الإنسان الحيّ الذي

أصدره المؤلّف منذ عشرين سنة ونيّف بالتعاون مع أسرة «الرعيّة الجامعيّة» في دمشق، كما قرأنا له بعضًا آخر صدر في مجلّة المسرّة، وكنّا دومًا نثمّن في الكاتب أسلوبه المتين الرشيق النافذ إلى العمق، ونشاطره نضاله في سبيل تحرير الإنسان المؤمن من خوفه أو تخاذله أو حتّى أصنامه التي تشوّه صفاء إيمانه. واليوم، بمطالعة تلك «الكلمات» التي استجمعها صاحبها من بعض ما كتب، نُسَرُّ ونشكر. نسرُّ لأنّ الكتاب بمجمله نابع من روح الإنجيل التي لا تعرف المماطلة، فيحمل بُشراه السارّة وإن قَسَت لهجتها أحيانًا للمتقاعسين. ونشكر للأب المؤلّف كتابه الأخير هذا لأنّه ساعدنا، من خلال صفحاته المنعشة، أن «نسير وإيّاه على دروب الربّ (...) بحثًا عن يسوع وعن الآخرين وعن ذواتنا» (ص ٣٤٩).

وفي الختام ملاحظة شكليّة لتصحيح معلومتَين: ورد في الصفحة ٣٤٢ أنّ ألبير شوايتزر (والأفضل أن يُكتَب شفايتسر) هو ألمانيّ، في حين هو فرنسيّ على الرغم ممّا يوحي به اسمه. كما ورد أنّ الأب دميان رسول البُرص هو هولنديّ، في حين هو بلجيكيّ. والكمال لله.

أ. ك. حشيمه

Les trois prières d'Abraham
Editions du CERF, Paris, 1998, 200 pages

لويس ماسينيون
صلوات إبرهيم الثلاث
منشورات لوسيرف، باريس، ١٩٩٨، ٢٠٠ صفحة

إنه كتاب فريد من نوعه لباحث ومستشرق عُرف شرقًا وغربًا بمؤلّفاته القيّمة العميقة في التصوّف الإسلاميّ وفي الحلّاج كبير المتصوّفين. هذا الكتاب هو إصدار لبحث كتبه لويس ماسينيون في العام ١٩٠٨، إثر عودته من عالم اللاإيمان إلى ذاتيّة الإيمان الحارّ، إلى المسيحيّة. كتبه مؤلّفه في ذلك الوقت وأعاد كتابه مرارًا، إلّا أنّه رفض دومًا أن يتمّ نشره خارج حلقة مقفلة من الأصدقاء والعارفين والباحثين في بواطن الأمور. كان ماسينيون، في كلّ مرّة، يحسّن ويطوّر نصّه حتّى العام ١٩٦٢، أي تاريخ وفاته، وكان يوزّعه على نفر معدود من المهتمّين بحاليّة ومعاصرية الوحيّ الإبرهيميّ.

صلوات إبرهيم الثلاث هي تأمّل طويل، كتبه علمانيّ، يريد أن يفهم بعمق مسألة الإيمان الذي يجمع في العمق الديانات التوحيديّة الثلاث. التأمّل هو عودة إلى صلوات إبرهيم في سفر التكوين: الأولى أمام سَدُوم الملحِدة، والثانية في بئر سبع من أجل إسمعيل، والثالثة عند ذبيحة إسحق في أعلى الجبل حيث تتجلّى أبوّة لا حدود لمحبّتها. في الصلوات الثلاث هذه، يقول لنا ماسينيون، تتحقّق من إيمان إبرهيم إيمانًا مطلقًا بكلمة الله عدالة ومحبّة وحرّيّة، ونتحقّق من أن لا مصير للبشريّة خارج الوحدة والعلاقة، هذه الوحدة التي مصدرها اختبار إبرهيم حضورَ الله حضورًا وجوديًّا ملتزمًا قضيّة الإنسان.

يجمع ماسينيون في كتابه ذروة العلم بالديانات الثلاث التوحيديّة ومعرفة عميقة بنفسيّة الكائن البشريّ، وقلقه وعطشه إلى الحقيقة. فحبّذا لو يُنقَل مؤلّفه هذا إلى اللسان العربيّ.

أ. س. د.

رسول الرحمة: القدّيس مرتينُوس
تأليف الأب إميل الحاجّ البولسيّ
سلسلة «الشهود»، الرقم ٥٧، منشورات المكتبة البولسيّة،
بيروت - جونيه، ١٩٩٧، ٢٩٧ صفحة

يتابع الأب إميل الحاجّ إصداراته في سلسلة «الشهود» التي تكاد تكون بمجملها من قلمه السيّال، فيروي بإيجاز مكثّف وبيان مشوّق سيرة قدّيس ذائع الشهرة في الغرب، عاش إبّان القرن الرابع الميلاديّ، فانتقل من الوثنيّة إلى المسيحيّة بعد أن جذبته رحمة المسيح بالبشر، وتدرّج من الجنديّة إلى الكهنوت، فإلى الأسقفيّة مطراناً على مدينة تُور بفرنسا.

وإنّنا، مع إعجابنا بتضلّع حضرة المؤلّف من لغة الضاد، نودّ أن نلفت نظره ونظر سواه إلى أنّ خير كتابة لاسم القدّيس Martinus بالعربيّة هي «مَرْتِنُس» لا «مرتينُوس»، إذ إنّ التشديد في الأصل هو على الصوت ما قبلَ الأخير لا الأخير، لذا يُجْعل حرف العلّة لا أخيرًا بل في المقطع قبلَ الأخير. وعلى هذا النحو يجب تصحيح جميع ما درج عليه أدباؤنا من كتابة أسماء القدّيسين اللاتينيّة كتابةً عشوائيّة، فيوردون، مثلًا، اسم القدّيس Augustinus بصُوَر مغلوطة: أغسطينُس، أغسطينُوس، أغوسطينوس، وما إلى ذلك، والصحيح: أوغسطينُس، مراعاةً لحرفي المدّ في الأصل الأجنبيّ، وهما الأوّل وما قبل الأخير. ولا يُتْرَك حرف العلّة في المقطع قبلَ الأخير إلّا إذا سبقه حرف علّة آخر، نحو: ليارِيُوس، منعًا للالتباس وخشيةَ أن يُقرأ، إذا لم يشكّل: ليارِيس.

أ. ك. ح.

تصحيح غلط

ورد في الصفحة ١١٨ من مجلّد السنة الجارية (١٩٩٨)، السطر ١٦-١٧، ما يلي: «وقد بدا الانشقاق واضحًا عبر العصور». والصحيح، بعد زيادة كلمةٍ سقطت: «وقد بدا خرقُ الانشقاق واضحًا عبر العصور».

التزوير... أيضًا وأيضًا

نكتب هذه الأسطر في حين يلتئم على قاب قوسين من دارنا «المؤتمر الدوليّ لحماية حقوق الملكيّة الفكريّة» (٢٢ نيسان/أبريل ١٩٩٨) لنقول إنّنا بتنا نيأس من جميع الاجتماعات والمؤتمرات والندوات والحلقات التي تغدق علينا الوعودَ تلو الوعود مدّعيةً حماية المؤلّفين، فلا نرى حتّى الساعة أيّ نتيجة. وقد أشرنا غير مرّة في **المشرق** إلى عدد كبير من السرقات الأدبيّة التي مُنيت بها دارنا (راجع المجلّد ٦٦ - ١٩٩٢ - ص ٦٧-٧٤، والمجلّد ٧٠-١٩٩٦ - ص ٢٤١-٢٤٧). ومنذ أيّام وقعنا على نسخة مصوّرة من كتاب أخينا المرحوم الأب لويس شيخو اليسوعيّ: **السرّ المصون في شيعة الفرمسون**، صادرة عن «دار الرائد اللبنانيّ» البيروتيّة بدون أيّ إذنٍ من مطبعتنا «الكاثوليكيّة» أو من دار المشرق وريثتها الشرعيّة. فلئن كان مؤلّف شيخو دخل في عالم التراث، إذ مرّ على وفاة صاحبه أكثر من ٥٠ سنة، إلاّ أنّ نصّه المنضّد في مطبعتنا، وهو لا يزال ملكها وملكنا، صُوِّر بحذافيره حاملًا اسم المطبعة بدون موافقتنا.

وما زاد في الطين بلّة أنّنا وقعنا منذ أيّام قليلة على استيلاء آخر من النوع نفسه، إذ سرقت لنا إحدى المكتبات الكبيرات في شبرا بالقاهرة، نصَّ طبعةِ كتاب **الاقتداء بالمسيح** الصادر عن دارنا. فيا لشناعة المتاجرة الخسيسة بالمقدّسات!

صدر عن دار المشرق











صدر حديثًا عن دار المشرق

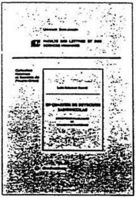












فهارس «المشرق»
للسنة الثانية والسبعين ١٩٩٨

فهرس أوّل
مقالات السنة

الجزء الأوّل (كانون الثاني - حزيران): كلمات في مئويّة «المشرق»، بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (٥-٦) = مجلّة «المشرق» بين الأمس واليوم (١٨٩٨-١٩٩٨). إستمراريّة وتطوّرات، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٩-٤٧) = بدايات «المشرق» من خلال رسائل لويس شيخو وبعض الأدباء والمستشرقين، نشر النصوص وعلّق عليها الأب كميل حشيمه (٤٩-٦٢) = «المشرق» والقضايا التربويّة أيّام الأب لويس شيخو، بقلم الأستاذ جورج فايز سلّوم (٦٣-٧٢) = الدراسات اللغويّة العربيّة في «المشرق» (١٨٩٨-١٩٢٧)، بقلم الدكتورة هبة شبارو - ستّو (٧٣-٨٣) = ملامح من الأنثروبولوجيا الإغناطيّة، بقلم الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ (٨٥-١٠٤) = إشكاليّة استعادة وحدة كرسيّ الروم البطريركيّ الأنطاكيّ، بقلم الأب فيكتور شلحت اليسوعيّ (١٠٥-١٢٢) = سرّ التنشئة الرسوليّة، أو بطولة الثبات في القِيَم، بقلم الدكتور سمير الخوري (١٢٣-١٥٣) = خواطر سائح في بلاد كبدوقية: معابد ومناسك وأيقونات، بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (١٥٥-١٧٨) = علاقات الاتّحاد الأوروبّيّ الاقتصاديّة ببلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه، بقلم الأب جان دُكْرُويه اليسوعيّ (١٧٩-٢٠١) = ظاهرة العنف السياسيّ في الفكر العربيّ المعاصر، بقلم الأب روبير بندكتي اليسوعيّ (٢٠٣-٢٣٨) = هديّة الإخوان في شجرة الدخان، لمحمّد بن محمّد المشهور بمرتضى الزبيديّ، تحقيق الدكتور إبراهيم السامرّائيّ (٢٣٩-٢٤٩) = مراجعة الكتب: وصف ٣٢ كتابًا بالعربيّة و٥ بالفرنسيّة (٢٥١-٢٩٢).

الجزء الثاني (تمّوز - كانون الأوّل): مئويّات. من الأُحاديّة المنغلقة إلى الثقافة المنفتحة (٣٠٥-٣٠٦) = مجلّة «المشرق» والآداب العربيّة منذ جاهليّتها حتّى الحرب العالميّة الأولى، بقلم الدكتور أهيف سنّو (٣٠٧-

٣٤٢) = الكنيسة القبطيّة الكاثوليكيّة في مئويّتها الأولى. الهويّة والرسالة، بقلم الأب موريس پيار مارتان اليسوعيّ (٣٤٣-٣٥٦) = الأصوام في التقليد القبطيّ وجذورها التاريخيّة، بقلم الأب جاك ماسّون اليسوعيّ (٣٥٧-٣٩٤) = الإيمان والعقل: مصير ابن رشد. وجهات نظر تاريخيّة وفلسفيّة، بقلم البروفسور جاك لانغاد (٣٩٥-٤٠٨) = هل العبد خالق أفعاله؟ مفهوم الكسب وعدالة التكليف عند المسلمين الأشاعرة الأوائل، بقلم الدكتور محمّد عبدالله الزبيديّ (٤٠٩-٤٤٠) = تفسير سفر التكوين لأوسابيوس الحمصيّ، بقلم الأب بولس الفغالي (٤٤١-٤٦٨) = نقل بعض فقرات العهد الجديد إلى العربيّة، بقلم الأب صبحي حمويّ اليسوعيّ (٤٦٩-٤٧٤) = خواطر في الاستنساخ، بقلم الأكاديميّة البابويّة من أجل الحياة (٤٧٥-٤٨٤) = الاتّصال بالإله في الديانات القديمة، بقلم الأب جوزف بوحجر اليسوعيّ (٤٨٥-٥٢٧) = جبران خليل جبران. كتب ومقالات تناولته بالدرس (١٩١٢-١٩٩٨)، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٥٢٩-٥٤٠) = مراجعة الكتب: وصف ٣٥ كتابًا بالعربيّة و٥ بالفرنسيّة (٥٤١-٥٦٩).

فهرس ثانٍ

أسماء كتبة «المشرق» ومقالاتهم

فهرس ثالث
المطبوعات التي ورد وصفها

١ - المطبوعات العربيّة

٢ - المطبوعات الأجنبيّة

فهرس رابع
موادّ السنة
على طريقة حروف المعجم

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

* * *

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة الأخرى	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

التسديد بواسطة حوالة مصرفيّة لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسّط، بيروت. رقم الحساب 1 US$ 11 25120 OA، أو بواسطة شكّ.

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	25 dollars US
Europe	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par *virement bancaire* à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: 1 US$ 11 25120 OA, ou par chèque.

LXXII[e] année Juillet - Décembre 1998

SOMMAIRE